

توضیحی در مورد مقدمه‌ی علم سیره‌ی عملی علما بر این بوده است که در ابتدای کتاب مقدمه‌ای را ذکر می‌کردند. در مقدمه مسائلی ذکر می‌شد که ماهیتاً مربوط به علم نبوده ولی حداقل به نظر نویسنده، با مسائل آن علم مرتبط بودند؛ برای تحصیل آن مسائل، این مقدمات مورد نیاز بودند.

مثال 1

«مرحوم آخوند» در اجتهاد تقلید به دنبال این است که ثابت کند تقلید در مسائل فقهی جایز است؛ اما در مسائل اصولی و رجالی جایز نیست؛ برای اثبات این مطلب باید معیاری باشد که مسئله‌ی فقهی را از مسئله اصولی جدا کند؛ برای روشن شدن معیار باید موضوع و غایت علم اصول و همچنین تعریف علم اصول مورد بحث قرار بگیرند تا به وسیله‌ی این موارد، میان مسائل تمایز ایجاد شود.

از طرفی تعیین موضوع علم اصول مبتنی بر این بحث است که چگونه باید موضوع یک علم را به دست آورد. چگونگی پیدا کردن موضوع علم، بحثی فلسفی است نه اصولی؛ اما این بحث در تشخیص موضوع علم اصول تأثیرگذار است، تشخیص موضوع علم اصول نیز به‌نوبه‌ی خود در جواز یا عدم جواز تقلید در یک مسئله تأثیرگذار است.

مثال 2

برای پاسخ به این سؤال که مسئله‌ی «اجتماع امر و نهی» یا «مقدمه‌ی واجب» باید در علم اصول بحث شود یا در علمی دیگر، باید بدانیم که تمایز فقه و اصول به چه چیزی است و برای اینکه بدانیم تمایز فقه و اصول به چه چیزی است، باید بدانیم که تمایز علوم به چه چیزی است.

بحث تمایز علوم نیز بحثی فلسفی است اما بحثی اصولی مبتنی بر آن هستند.

مثال 3

«مرحوم آخوند» قائل به وضع تعیینی استعمالی است و حقیقت شرعیه را نیز به وضع تعیینی استعمالی می‌داند. اولین اشکالی که به وضع تعیینی استعمالی وارد می‌شود این است که در استعمال اولیه (به‌طور مثال برای صلاه)، علاقات مجاز وجود ندارد پس استعمال اولیه غلط است و وضع تعیینی استعمالی نیز صحیح نیست.

از آنجایی که «مرحوم آخوند» از این اشکال اطلاع دارد، نیازمند می‌شود که در مقدمه‌ی علم اصول از این بحث کند که صحت استعمال به علاقات واضح است یا به استحسان طبع.

این بحث که صحت استعمال به علاقات واضح است یا به استحسان طبع، استنباطی نبوده و در نتیجه بحثی اصولی نیست؛ اما از آنجایی که استنباط به این بحث که ماهیتاً ادبی است مربوط می‌شود، آن را در مقدمه‌ی اصول مورد بحث قرار می‌دهند. در نتیجه در مقدمه‌ی علم از مسائلی بحث می‌شود که:

ماهیتاً فلسفی، منطقی یا ادبیاتی هستند و با مسائل بعدی اصول مبتنی هستند،

و به مقداری که در علم به آنها نیاز داریم توسط طلاب فراگرفته نشده‌اند.

عوامل تعیین کننده مقدار مقدمات

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که مقدمه‌ی علم امری ثابت نیست و بر اساس اینکه به نظر نویسنده چه مباحثی در آینده نیاز است و میزان اطلاعات فراگیران از این مسائل چه مقدار است، مقدمه تعیین می‌شود. پس 1. مقدار آشنایی فراگیران با مقدمات و 2. مرتبط بودن مقدمات با مسائل علم، مقدار مقدمات را تعیین می‌کنند.

1. میزان آشنایی فراگیران با مقدمات

یکی از مشکلاتی که در «کفایه الاصول» وجود دارد این است که «مرحوم آخوند» مقدمه را با توجه به میزان اطلاعات شاگردان خود تعیین کرده است؛ اما اکنون طلاب، بسیاری از مطالبی را که شاگردان «مرحوم آخوند» فراگرفته بودند، نخوانده‌اند.

با توجه به میزان اطلاعات فراگیران یک علم، مقدار مقدمات تغییر می‌کند.

مثال: شاگردان «مرحوم آخوند» با بحث «عرض ذاتی» آشنا بودند؛ زیرا این بحث در کتاب‌های آن دوره مطرح بوده است؛ اما اکنون که کتب تغییر کرده‌اند، باید مطالب زیادی بیان شود تا سطح اطلاعات طلاب این دوره در مورد عرض ذاتی همسان طلاب زمان «مرحوم آخوند» شود.

2. مرتبط بودن مقدمات با مسائل علم

اینکه چه مباحثی مرتبط به مسائل علم هستند، بستگی به نظر نویسنده‌ی کتاب دارد.

مثال: «مرحوم آخوند» معتقد است که تمسک به اطلاق افرادی هیئت، وابسته به کلی بودن موضوع هیئت است و در نتیجه این بحث ادبی که «موضوع له هیئات عام است یا خاص» برای وی مهم می‌شود. از آنجایی که در کتب ادبی زمان «مرحوم آخوند» موضوع له هیئات، جزئی دانسته می‌شد، ایشان به این بحث می‌پردازند تا ثابت کنند که موضوع له هیئات کلی است.

اگر اصولی‌ای معتقد باشد که در اصول نیازی به اطلاق احوالی هیئت نداریم و همه‌جا می‌توانیم از اطلاق مقامی استفاده کنیم، یا معتقد باشد که می‌توان از اطلاق احوالی استفاده کرد، عام بودن یا خاص بودن موضوع له برای وی مهم نخواهد بود.

نکته: این‌گونه نبوده است که در مقدمه صرفاً مبادی تصویری مورد قرار بگیرد. «کفایه» بهترین نمونه برای این مطلب است. «مرحوم آخوند» در «کفایه» مباحثی مانند «مشتق»، «صحيح و اعم»، «حقیقت شرعی»، «عام یا خاص بودن موضوع له در حروف» را مطرح می‌کند که نه در مبادی تصویری علم اصول هستند و در جزء مبادی تصدیقیه‌ی این علم به شمار می‌روند.

بنابراین این‌گونه نبوده که مباحث مقدمه از پیش تعیین شده باشد و به‌طور مثال گفته شود که در مقدمه‌ی علم از «رئوس ثمانیه» بحث می‌شود. یکی از «رئوس ثمانیه» مؤلف علم است که در کتبی مانند «کفایه» و «مطرح» نویسنده‌ی علم اصول مورد بحث قرار نگرفته است؛ زیرا به نظر نویسندگان این کتب، این مسئله تأثیری در مباحث علم اصول نداشته است.

ارتباط بین مقدمات و «رئوس ثمانیه» عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی:

بحث‌هایی از «رئوس ثمانیه» مانند موضوع علم، هدف علم و تعریف علم که به نظر مؤلف در بحث‌های آینده تأثیرگذار بوده است، در مقدمه مطرح شده است؛

و بحث‌هایی از «رئوس ثمانیه» مانند مدون علم که به نظر مؤلف در بحث‌های آینده تأثیرگذار نبوده است، در مقدمه مطرح نشده است؛

و بحث‌هایی مانند «عام یا خاص بودن موضوع له حروف» که به نظر مؤلف در غرض علم دخیل است، در مقدمه بیان شده؛ هرچند جزء مبادی تصویری و تصدیقیه نبوده است.

نکته: مباحثی که در مقدمه‌ی علم اصول مطرح می‌شود مباحث فلسفه‌ی علم اصول نیستند، بلکه مباحثی در مقدمه مطرح می‌شود که در غرض علم اصول دخیل باشد. این مباحث چند دسته هستند:

1. بعضی از آنها در فلسفه‌ی علم اصول نیز مورد بحث قرار می‌گیرد؛ مانند موضوع، غایت و تعریف علم؛

2. بعضی از آنها ارتباطی به فلسفه‌ی علم اصول ندارد؛ مانند «کلی یا جزئی بودن موضوع له حروف».

پس مساوی قرار دادن مقدمه‌ی علم با فلسفه‌ی مضاف<sup>1</sup>، صحیح نیست. فلسفه‌ی مضاف نگاه درجه‌ی دو به علم مضاف الیه است؛<sup>2</sup> درحالی‌که نویسندگان کتب اصولی به دنبال نگاه درجه‌ی دو به علم اصول نبوده‌اند، بلکه به دنبال رسیدن به غرض علم اصول بوده‌اند؛ اما برای رسیدن به این غرض:

گاهی نیاز به مباحثی داشته‌اند که نگاه درجه‌ی دو به علم داشته است و از آنها بحث کرده‌اند؛ مانند بحث از موضوع علم اصول و هدف علم اصول که شخص به دنبال این است که ببیند اصولیون «در مورد چه چیزی بحث می‌کرده‌اند» و «هدف آنها از این بحث‌ها چه بوده است»؛

و گاهی نیز به مباحثی نیاز داشته‌اند که نگاه درجه‌ی اول به علم داشته است؛ مانند بحث «مشتق» یا «حقیقت شرعی» که شخص وارد مباحث شده و ادله را بررسی می‌کند و نظری را بیان می‌کند.

1- همان‌گونه که در تقریرات آقای «علیدوست» آمده است.

2- مثالی برای درک بهتر نگاه درجه یک و درجه دو به علم: نگاه درجه دو، نگاه تماشایی به بازی فوتبال است که بدون وارد بازی شدن، از بیرون بازی را مشاهده کرده و در مورد تکنیک‌های بازی نظر می‌دهد و نگاه درجه اول مانند بازیکنی که خودش در زمین فوتبال مشغول بازی است.

اولین بحثی که «مرحوم آخوند» در مقدمه مطرح می‌کنند، «موضوع علم اصول» است. نیاز به موضوع علم اصول از این جهت است که مباحث اصولی را از غیر اصولی متمایز کنیم و در مباحثی مانند «اجتهاد و تقلید» از آنها استفاده کنیم. نحوه تبیین موضوع علم اصول

برای اینکه موضوع علم اصول را تبیین کنیم، ابتدا باید بدانیم که موضوع علم چگونه به دست می‌آید. اینکه موضوع علم چگونه به دست می‌آید، مبحثی فلسفی است که در این کتب فلسفی مورد بحث قرار گرفته است:

1. «ابن‌سینا» در «کتاب البرهان» از کتاب «شفا»، فصل دوم از مقاله‌ی دوم.

2. «ملاصدرا» در «اسفار» جلد اول صفحه 30.

پیش از «مرحوم آخوند» تصور در مورد موضوع علم این‌گونه بود که:

هر علمی باید موضوع داشته باشد؛

موضوع علم باید از طریق موضوعات مسائل به دست بیاید.

دلایل موضوع داشتن همه‌ی علوم

الف) قاعده‌ی الواحد

فلاسفه به قاعده‌ی «الواحد» معتقد بودند که مفاد قاعده این بود: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». همچنین عکس این قاعده نیز مورد پذیرش بود که مفاد عکس قاعده این بود: «الواحد لا یصدر الا عن الواحد».

بر اساس عکس این قاعده گفته می‌شد که غرض علم، واحد است<sup>1</sup> و فقط از علم واحد صادر می‌شود؛ و علم واحد نیز فقط از موضوع واحد صادر می‌شود. در نتیجه موضوع علم که علت و مسابخ غرض است، باید واحد باشد. بر این اساس بود که گفته می‌شد که هر علمی باید موضوع داشته باشد و آن موضوع نیز باید واحد باشد که وحدت موضوع علم از طریق قاعده‌ی الواحد اثبات می‌شد؛ به عبارت دیگر موضوع واحد باعث واحد شدن علم می‌شود و واحد بودن علم نیز غرض واحد را پدید می‌آورد.

ب) تمایز علوم

ضرورت تمایز میان علوم امری عقلایی است؛ زیرا در غیر این صورت مسائل علوم از هم جدا نمی‌شوند. بهترین چیزی که می‌تواند باعث تمایز میان علوم شود، موضوع علم است.

با توجه به دو دلیل گفته می‌شد که علم باید دارای موضوع باشد.

اشکال «مرحوم امام»

هیچ‌کدام از دو دلیلی که برای ضرورت موضوع داشتن علوم اقامه شده است صحیح نیست و ضرورتی ندارد که علم، دارای موضوع باشد. علم اصول نیز همین‌گونه است و موضوع داشتن آن ضروری نیست و هیچ‌کدام از دو دلیل در آن جاری نمی‌شود.<sup>2</sup>

در مورد عکس قاعده‌ی الواحد: قاعده‌ی الواحد مربوط به واحد حقیقی است و چون علم اصول و وحدت آن اعتباری هستند، قاعده‌ی الواحد و عکس آن در علم اصول کاربرد ندارد.

در مورد تمایز علوم: درست است که باید میان علوم تمایز داده شود؛ اما به چه دلیل تمایز حتماً باید به وسیله‌ی موضوع باشد؟ می‌توان با غرض، مسائل علم یا روش بحث، میان علوم تمایز ایجاد کرد و این‌گونه نیست که تمایز ضرورتاً باید از طریق موضوع باشد. اگر تنها راه تمایز میان علوم، موضوع باشد، این دلیل درست است؛ اما دلیلی بر این انحصار وجود ندارد.

در نتیجه در علمی مانند اصول فقه، دلیلی بر لزوم وجود موضوع نداریم.

کلام استناد

کلام «مرحوم امام» را می‌پذیریم؛ یعنی:

معتقدیم لزومی ندارد که علم موضوع داشته باشد؛ زیرا تمایز علوم با اغراض نیز ممکن است؛

و همچنین می‌پذیریم که قاعده‌ی الواحد در همه موارد جاری نمی‌شود.

با وجود پذیرش این کلام «مرحوم امام»، باید به دو مطلب توجه کرد:

1. «مرحوم امام» جاری شدن قاعده‌ی الواحد را در واحد حقیقی پذیرفته‌اند و فرموده‌اند به دلیل اینکه اصول فقه، وحدتی اعتباری دارد، قاعده‌ی الواحد و عکس آن، در اصول فقه جاری نمی‌شود؛ به نظر می‌آید که قاعده‌ی الواحد در هر واحد حقیقی‌ای نیز جاری نمی‌شود. قاعده‌ی الواحد از متفرعات قاعده‌ی سنخیت است و باید دید دلیل سنخیت چه اقتضایی دارد. اگر قاعده‌ی الواحد آیه یا روایت بود، گفته می‌شد هرچه واحد نامیده شود، مصداق واحد خواهد بود؛ زیرا ظهور کلام حجت است؛ اما قواعد عقلیه بر اساس ظهور الفاظ نیست و باید دید دلیل تا چه حد اقتضا دارد. دلیل قاعده‌ی الواحد، قاعده‌ی

1- منظور از غرض، اغراض محصلین نیست. هر محصلی غرض خاصی را برای فراگیری یک علم دارد. منظور از غرض، غرض متون علم است که «مرحوم آخوند» آن را «غرض متون» می‌نامد و «شهید صدر» تعبیر «اغراض ذاتیه» را برای آن به کار می‌برد و برای اغراض محصلین نیز از عبارت «اغراض تدوینیه» استفاده می‌کند: بحث فی علم الأصول، ج 1، ص: 38.

2- «مناهج الوصول» جلد 1، صفحه 39 و 40.

سنخیت است. طبق قاعده‌ی سنخیت باید بین علت و معلول مسانخت باشد و اگر علتی کمالی را نداشته باشد، نمی‌توان آن را به معلول اعطا کند: معطی الشیء لا یکون فاقداً له. خداوند متعال واحد است و کمالات مختلفی دارد و می‌تواند هر سنخ از کمالات خویش را به یک موجود دهد. با دلایل دیگر وحدت صادر اول را اثبات می‌کنیم؛ اما طبق قاعده‌ی الواحد نمی‌توانیم بگوییم که عقلاً از خداوند جز یک موجود صادر نمی‌شود. قاعده‌ی الواحد در جایی جاری می‌شود که یک موجود، صرفاً دارای یک سنخ کمال باشد. طبق قاعده‌ی الواحد معلول چنین موجودی نیز تنها یک سنخ کمال خواهد داشت و امکان ندارد فرشته‌ای که فقط کمال الف را دارد، واسطه‌ی موجودی باشد که کمال ب را دارد. نتیجه این‌که:

قاعده‌ی الواحد متفرع بر قاعده‌ی سنخیت است؛ قاعده‌ی سنخیت بیش از این را ثابت نمی‌کند که باید بین کمالات علت و معلول مسانخت باشد؛ پس قاعده‌ی الواحد این مطلب را ثابت می‌کند که وجودی که یک سنخ کمال دارد، معلول او نیز همان سنخ کمال را دارد و موجودی که کمالی را ندارد، نمی‌تواند علت موجودی باشد که دارای آن کمال است.<sup>1</sup> این مطالب نشان می‌دهد که قاعده‌ی الواحد در هر واحد حقیقی‌ای نیز جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر گرچه کلام «مرحوم امام» در مورد جاری نشدن قاعده‌ی الواحد را می‌پذیریم؛ اما: «مرحوم امام» گفتند که قاعده‌ی الواحد در واحد حقیقی جاری می‌شود و چون اصول فقه واحد حقیقی نیست، این قاعده در آن جریان ندارد؛ اما معتقدیم که حتی اگر اصول فقه وحدت حقیقی داشت، لزوماً قاعده‌ی الواحد در آن جاری نمی‌شود؛ زیرا قاعده‌ی الواحد از متفرعات قاعده‌ی سنخیت است و در نتیجه مطلبی بیش از آنچه مقتضای قاعده‌ی سنخیت است با قاعده‌ی الواحد اثبات نمی‌شود.

2. «مرحوم آخوند» در «کفایه» هر دو دلیل لزوم موضوع برای علوم را رد می‌کند: نسبت به قاعده‌ی الواحد: ایشان نسبت به قاعده‌ی الواحد می‌گویند که یک علم می‌تواند دارای دو غرض باشد،<sup>2</sup> پس نباید قاعده‌ی الواحد را مطرح کنند؛ زیرا عکس قاعده‌ی الواحد این‌گونه جاری می‌شد که «غرض واحد است و طبق عکس قاعده‌ی الواحد، از علم واحد ناشی می‌شود و همچنین طبق این قاعده، علم واحد از موضوع واحد ناشی می‌شود»؛ پس کسی که واحد بودن غرض را قبول ندارد و معتقد است که یک علم می‌تواند اغراض متعددی داشته باشد، نمی‌تواند عکس قاعده‌ی الواحد را در علم جاری کند. نسبت به ملاک تمایز علوم: «مرحوم آخوند» ملاک تمایز علوم را به غرض مدون می‌دانند<sup>3</sup> نه به موضوعات؛ در نتیجه ایشان دلیل دوم بر نیاز به موضوع را نیز رد می‌کنند. پس ایشان هر دو دلیلی را که باعث وحدت علم می‌شد و لزوم موضوع را مطرح می‌کرد، رد کرده‌اند و در نتیجه ایشان نیز همانند «مرحوم امام» نباید قائل به وجود موضوع می‌شدند. ایشان به این مطلب تصریح می‌کنند که ممکن است موضوع یک علم عنوان و اسم خاصی نداشته باشد،<sup>4</sup> اما با توجه به اینکه ایشان دلایل اثبات موضوع را رد کرده‌اند، باید قائل به این می‌شدند که گاهی علم موضوع خاصی ندارد نه اینکه صرفاً موضوع علم را بدون عنوان و اسم بدانند.

1- «آموزش فلسفه» آیت الله مصباح یزدی جلد 2، بحث علت و معلول، ذیل قاعده‌ی الواحد.

2- «بیحیث فیه تارة لکلا المهمین» کفایة الأصول (طبع آل البیت)؛ ص 7. همچنین «مرحوم آخوند» در تعریف علم اصول، دو غرض را برای علم اصول ذکر می‌کنند: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)؛ ص 9.

3- «و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)؛ ص 7.

4- «ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 8.

### 3. روش پیدا کردن موضوع علم

در فلسفه دو راه برای تشخیص موضوع علم پیشنهاد شده است<sup>1</sup> که «مرحوم آخوند» یکی از راه‌ها را تغییر می‌دهد و راه دیگری را می‌پذیرد.

راه اول: راه کلی طبیعی و فرد

برای تشخیص موضوع یک علم، باید به موضوعات مسائل توجه شود و بررسی شود این موضوعات، مصداق کدام کلی طبیعی هستند. این کلی طبیعی، موضوع علم است. به‌طور مثال بعضی مسائل علم نحو این مسائل هستند: الفاعل مرفوع، المفعول منصوب و... باید دید که فاعل و مفعول که موضوع این مسائل هستند، افراد کدام کلی طبیعی هستند که آن کلی طبیعی، موضوع علم نحو خواهد بود.

این راه در علم اصول قابل استفاده است و «مرحوم آخوند» نیز صرفاً توضیحی در مورد آن ارائه می‌کنند. کلی طبیعی، کلی‌ای است که:

مفهوماً با مصداق خود متفاوت است؛

اما مصداقاً با آنها متعدد است؛ به‌گونه‌ای که با تعدد افراد، کلی طبیعی نیز متعدد می‌شود.

به‌طور مثال انسان کلی طبیعی است و:

مفهوم آن با مفهوم «علی»، «حسن» و... تفاوت دارد؛

اما مصداقاً وجودی غیر از افراد ندارد و به تعداد افراد، انسان موجود است.

«مرحوم آیت الله بروجرودی» که راه اول را نمی‌پذیرند، از راه دوم استفاده می‌کنند. ایشان مواردی را که در اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، از مصداق «حجت شانه من ناحیه عامه» می‌دانند؛ یعنی «حجت شانه من ناحیه عامه» کلی طبیعی است که این موارد افراد آن هستند و در نتیجه «حجت شانه من ناحیه عامه» موضوع علم اصول بوده و هر مسئله‌ای به آن مربوط باشد، در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد.

«حجت شانه من ناحیه عامه» یعنی هر چیزی که احتمال حجیت آن برود و مخصوص به بابی خاص نیز نباشد.

پس «حجت» کلی طبیعی‌ای است که موضوع علم اصول بوده و شامل موضوعات مسائل این علم است و تعریفی که برای کلی طبیعی گفته شد در مورد آن صادق است؛ یعنی:

مفهوماً با «خبر واحد»، «استصحاب»، «ظهور» و... تفاوت دارد؛

اما مصداقاً چیزی غیر از این موارد نیست.

راه دوم

هر علمی مشتمل بر مجموعه‌ای از مسائل است و هر مسئله‌ای از موضوع و محمول تشکیل شده است. برای اینکه بدانیم موضوع علم چیست، باید بررسی کرد که موضوعات مسائل عرض ذاتی چه چیزی هستند. هر چیزی که موضوعات مسائل، عرض ذاتی آن باشند، موضوع علم خواهد بود.

مثال: برای اینکه موضوع علم نحو را بیابیم، مسائلی را که طبق نظر همه از مسائل نحوی است مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ مسائلی مانند:<sup>2</sup>

الفاعل مرفوع؛

المفعول منصوب؛

و...

حال باید دید که فاعل، مفعول و... که موضوعات این مسائل هستند، عرض ذاتی برای چه چیزی قرار می‌گیرند که آن معروض، موضوع علم نحو خواهد بود.

اشکال

این رامحل در مورد بعضی از علوم کاربرد ندارد. به‌طور مثال علم پزشکی بدن است و موضوعات مسائل این علم، اعضای بدن هستند. نسبت بین بدن و اعضای بدن، نسبت کلی و فرد نیست، بلکه نسبت کل و جزء است.<sup>3</sup>

1- الهیات شفا، کتاب برهان.

2- برای تشخیص اینکه مسائل یک علم را تشخیص دهیم، باید به مسائل اساسی یک علم توجه شود. در هر علمی مسائلی وجود دارد که همه آن را به عنوان مسئله‌ی آن علم می‌پذیرند و برای تعیین موضوع یک علم، باید این مسائل را مورد بررسی قرار داد. ما به دنبال ایجاد علم جدید نیستیم، بلکه علم منونی داریم که از مسائلی بحث می‌کند. هدف این است که از این مسائل به ملاک واحدی برسیم و طبق آن ملاک، علم را ادامه دهیم. به‌طور مثال در علم اصول به دنبال ایجاد علمی جدید نیستیم، بلکه می‌خواهیم معیاری را ارائه کنیم که مسئله‌ی اصولی مشخص شود و طبق آن معیار، اصول را توسعه دهیم یا آن را ضیق کنیم. به این منظور مسائل اساسی این علم را بررسی می‌کنیم و موضوعات آنها را می‌یابیم. هر چیزی که این موضوعات عرض ذاتی آن باشند، موضوع علم اصول خواهد بود. حال اگر مسئله‌ی جدید پیش آمد، برای اینکه بدانیم این مسئله در علم اصول بحث می‌شود یا خیر، به این مطلب توجه می‌کنیم که موضوع این مسئله عرض ذاتی موضوع علم اصول هست یا خیر. اگر موضوع این مسئله از عوارض ذاتیه‌ی موضوع علم اصول باشد، داخل در این علم است و در غیر این صورت، باید در علم دیگری مورد بحث قرار بگیرد و داخل در علم اصول نیست.

3- این اشکال به عرض ذاتی نیست ولی در ذیل این عنوان آمده است. تصحیح شود که در پاسخ به راه حل کلی طبیعی از عرض ذاتی استفاده شده است و باید دید این تداخل هست یا خیر.

«ابن‌سینا» در پاسخ به این اشکال، موضوع علم پزشکی را بدن نمی‌داند. به عقیده‌ی وی موضوع این علم «ما یعرضه الداء» است که کلی است و موضوعات مسائل فرد آن هستند. به کارگیری این راه در علم اصول باعث ایجاد مشکل می‌شود. برای روشن شدن مطلب ابتدا باید در مورد عوارض ذاتیه توضیحی ارائه شود.

**توضیح:** عوارض جمع عارض است، نه جمع عَرَض. جمع عَرَض به معنای مقابل جوهر، اعراض است. عارض در فلسفه به معنای محمول است و عوارض ذاتیه یعنی محمولاتی که برای حمل به چیزی غیر از ذات موضوع نیاز ندارند. برای عوارض ذاتیه تعاریف مختلفی بیان شده است که باید به این تعاریف و علت تغییر آنها توجه شود:

**1. تعریف «ابن‌سینا»:** «ابن‌سینا» در تعریف عارض ذاتیه می‌گوید: عارض ذاتی محمولی است که واسطه بر موضوع حمل شود:

یا بی‌واسطه مانند «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق»؛

یا باواسطه‌ای که داخل در ماهیت موضوع است مانند «الانسان متعجب لانه ناطق».

«ابن‌سینا» محمولاتی را که برای حمل نیاز به واسطه دارند و واسطه‌ی آنها خارج از ماهیت موضوع است را «محمول غریب» می‌نامد.

**2. تعریف اندیشمندان پس از «ابن‌سینا»:** فلاسفه‌ی پس از «ابن‌سینا» به این نکته پی بردند که با این تعریف از عارض ذاتی، حتی در علومی مانند فلسفه مشکل ایجاد می‌شود. به‌طور مثال در فلسفه از «واجب الوجود» در یک باب خاص بحث می‌شود؛ درحالی‌که «واجب الوجود»:

نه خود وجود است؛

و نه وجود دارای جنس و فصل است که «واجب الوجود» به این واسطه بر آنها حمل شود.

پس طبق تعریف «ابن‌سینا»، «واجب الوجود» از عوارض ذاتیه‌ی وجود نیست. به همین جهت در تعریف عارض ذاتی توسعه داده شد و این محمولات نیز داخل در عارض ذاتی دانسته شد: اگر محمول باواسطه بر موضوع حمل شد ولی خود واسطه (وحدت و وجود که وحدت نسبت تساوی با وجود دارد) یا واسطه به همراه قسیم‌هایش (واجب به همراه ممکن که با هم مساوی وجود هستند) با موضوع نسبت تساوی داشت، به‌گونه‌ای که با ثبوت موضوع، واسطه نیز ثابت شود و با رفع موضوع، واسطه نیز رفع شود، این محمول نیز از اعراض ذاتیه خواهد بود.

**3. تعریف «مرحوم آخوند»:** با تعریف دوم، مشکل در علومی مانند فلسفه برطرف می‌شد، اما در علومی مانند اصول هنوز هم مشکل پابرجا بود. یکی از مباحث اصلی که در اصول مطرح می‌شود، مباحث الفاظ است. این بحث، بخش عمده‌ی کتب اصولی قدیم مانند «ذریعه» و «عده» را تشکیل می‌داده و امروزه نیز در اصول جایگاه مهمی دارد.

یکی از مسائل در مباحث الفاظ این است: «الامر ظاهر فی الوجوب»؛ درحالی‌که نسبت بین «امر» و «حجت»، یا نسبت بین «امر» و «ادله‌ی اربعه»، عموم و خصوص من وجه است و حتی با توسعه‌ای که در تعریف عارض ذاتی انجام گرفته است، «امر» جزء اعراض غریب می‌شود و باید گفت مباحث الفاظ از بحث اصول خارج هستند؛ درحالی‌که نمی‌توان به استطرادی بودن این حجم از مباحث ملتزم شد.

بحثی مانند «اجماع» نیز همین‌گونه است. توضیح اینکه به نظر شیعه، اجماع منبع مستقلاً برای استنباط احکام نیست، بلکه به جهت کشف از سنت دارای حجیت است. درنتیجه نسبت بین اجماع و سنت، تباین است و طبق تعریف دوم، اگر نسبت تباین باشد، اجماع جزء اعراض غریب می‌شود و درنتیجه باید گفت بحث اجماع نیز بحثی اصولی نیست.

«مرحوم آخوند» با مشاهده‌ی این مطلب که با تعریف دوم نیز مشکل حل نمی‌شود، توسعه‌ی دیگری در تعریف ایجاد می‌کنند. به نظر ایشان هر محمولی که واسطه‌ی در عروض نداشته باشد، عارض ذاتی است.

پس:

محمولی که بدون واسطه یا باواسطه‌ی داخلی بر موضوع حمل شود، طبق تعریف اول نیز عارض ذاتی است؛ محمولی که باواسطه‌ی خارجی مساوی بر موضوع حمل شود، طبق تعریف دوم جزء عارض ذاتی دانسته شد؛ محمولی که نسبت آن با موضوع عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه باشد یا تباین باشد ولی حمل آن بر موضوع مجازی نباشد، طبق تعریف سوم جزء عارض ذاتی دانسته شد؛ و صرفاً محمولی که با موضوع مباین است و حمل آنها بر موضوع مجازی است، عارض غریب است؛ مانند «کتری جوشید».

طبق تعریف سوم:

با داخل شدن محمولی که نسبت آن با موضوع عموم و خصوص مطلق است، «خبر واحد» مسئله‌ای اصولی محسوب می‌شود؛

با داخل شدن محمولی که نسبت آن با موضوع عموم و خصوص من وجه است، «مباحث الفاظ» مسئله‌ای اصولی محسوب می‌شود؛

و با داخل شدن محمولی که نسبت آن با موضوع تباین است، اما حمل آن بر موضوع مجازی نیست، «اجماع» مسئله‌ای اصولی محسوب می‌شود.<sup>1</sup>

اشکال: به تعریف ارائه شده توسط «مرحوم آخوند» اشکال شده است که تعریف باید جامع و مانع باشد و «مرحوم آخوند» با توسعه در تعریف:

جامعیت را درست کرده است؛

اما مانعیت تعریف را از بین برده است؛ زیرا طبق این تعریف هر چیزی که حمل آن بر موضوع مجازی نباشد، باید در اصول مورد بحث قرار بگیرد و هیچ اصولی‌ای چنین گستردگی‌ای را برای اصول نمی‌پذیرد.

کلام استاد

1. نسبت به راحل عرض ذاتی

اشکال اول: باید دید عرض ذاتی به چه منظور مطرح شده است و آیا این راحل در اصول نیز قابل تطبیق هست یا خیر. نیاز به عرض ذاتی از این جهت بود که بعضی از علوم یقینی هستند؛ یعنی به دنبال این هستند که یقین دو سویه و یقین مضاعف حاصل شود؛ به این معنا که با ثبوت موضوع، حکم ثابت می‌شود و با رفع موضوع، حکم نیز رفع می‌شود. به عبارت دیگر اگر بدانیم موضوع هست، یقیناً به ثبوت محمول نیز حکم کنیم و اگر بدانیم موضوع رفع شده است، یقیناً بدانیم که محمول نیز رفع شده است.

مثال: در فلسفه به دنبال این هستیم که احکامی یقینی را برای وجود بیان کنیم؛ یکی از احکام وجود این است که «اگر وجود هست، تشخیص نیز هست» و «اگر وجود رفع شود، تشخیص نیز رفع می‌شود».

از چنین محمولی، به عارض ذاتی تعبیر می‌شد. عارض ذاتی محمولی است که چون از ذات موضوع ناشی می‌شود، ثبوتش برای موضوع یا بی‌واسطه است یا به واسطه‌ای خارج از موضوع نیاز ندارد؛ پس اگر آن موضوع وجود داشته باشد، یقیناً آن محمول نیز وجود دارد و اگر آن موضوع رفع می‌شد، یقیناً محمول هم رفع می‌شد.

از آنجایی که در علوم مانند ریاضی، فلسفه و... به دنبال چنین یقینی هستیم، گفته می‌شود که مسائلی باید در این علوم مورد بحث قرار بگیرند که نسبت محمول با موضوع ذاتی باشد که با یقین به وجود موضوع، یقین به وجود محمول نیز پیدا شود و با یقین به ارتفاع موضوع، یقین به ارتفاع محمول نیز داشته باشیم.

سؤال این است که آیا در علم اصول به دنبال یقین مضاعف هستیم؟ به‌طور مثال آیا در علم اصول به دنبال محمولی هستیم که اگر یقین به وجود خبر واحد پیدا کردیم، یقین به وجود آن محمول نیز پیدا کنیم و اگر یقین پیدا کردیم که خبر واحد نیست، آن محمول نیز رفع شود؟

در علم اصول به دنبال چنین یقینی نیستیم و در نتیجه بحث از عوارض ذاتیه نیز نباید در این علم مطرح شود. در علم اصول به دنبال تحصیل حجت هستیم، یعنی به دنبال معذر و منجز هستیم چه یقینی باشد و چه یقینی نباشد. از طرف دیگر یقینی که در این علم مطرح می‌شود نیز به معنای یقین مضاعف نیست که به عوارض ذاتیه نیاز داشته باشیم.

به‌طور خلاصه بحث عوارض ذاتیه در جایی مطرح می‌شود که محمول ذاتی موضوع باشد و محمول در جایی باید ذاتی موضوع باشد که به دنبال یقین مضاعف هستیم؛ درحالی که در علم اصول چنین هدفی نداریم.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که بحث کردن از عوارض ذاتیه نه تنها در اصول که علمی اعتباری است، بلکه در علوم حقیقی‌ای که به دنبال برهان نیستند نیز، اشتباه است. به‌طور مثال پزشکی علمی حقیقی است اما به دنبال یقین مضاعف نیست و در نتیجه نیازی به عوارض ذاتیه ندارد. حتی در فلسفه نیز این‌گونه نیست که تمام مسائل آن به دنبال یقین مضاعف باشیم که در این بخش از مسائل فلسفی نیز نیاز به عرض ذاتی نداریم.

این بحث در علوم مانند اصول مطرح شده و چون با مسائلی که در این‌گونه علوم مطرح می‌شود سازگار نیست، تعریف عرض ذاتی توسعه داده شده است.

اشکال دوم: گفته شد که چنین توسعه‌ای مسائل زیادی را وارد علم اصول می‌کند و هیچ کس چنین گستردگی‌ای را برای علم اصول نمی‌پذیرد.

مثال: محمولات زیادی بر قرآن حمل می‌شود؛ به‌طور مثال گفته می‌شود: «حقیقت قرآن قدیم است» و «قرآنی که به صورت نوشتاری در دست مردم قرار دارد، حادث است». هر دو حملی که در این دو قضیه صورت گرفته است، حقیقی است اما هیچ‌یک در علم اصول مورد بحث قرار نمی‌گیرند.

اگر تعریف «مرحوم آخوند» پذیرفته شود و علم اصول چنین گستردگی‌ای پیدا کند، باید هر محمولی که بر کتاب، سنت و عقل حمل می‌شود و حمل آن نیز مجازی نیست، در علم اصول مورد بحث قرار بگیرد. در این صورت بسیاری از مسائل کلامی، علوم قرآن، تاریخ حدیث و... وارد علم اصول بشوند، درحالی که چنین مطلبی قابل پذیرش نبوده و با مقدمیت علم اصول نسبت به فقه نیز سازگار نیست.

2. نسبت به راحل کلی طبیعی

همان‌طور که «مرحوم امام» فرموده‌اند، این راه نیز تمام نیست. تنها مثال نقض این راه، علم پزشکی نیست که موضوع را به جای «بدن»، «ما یعرضه الداء» بدانیم و اشکال برطرف شود. مثال‌های نقض برای این راه زیاد هستند. مثال 1: عرفان نظری علمی است که موضوع آن «الله» است و «الله» جزئی است و کلی طبیعی نیست. همچنین نمی‌توان به جای «الله»، «واجب الوجود» را به عنوان موضوع قرار داد؛ زیرا در این صورت مسائل عرفان نظری بخشی از فلسفه خواهند شد و علمی به نام عرفان نظری نخواهیم داشت.

مثال 2: موضع جغرافی کره‌ی زمین است که کل است و سرزمین‌هایی که در مورد آنها بحث می‌شود، اجزاء آن هستند. با توجه به این مثال‌ها مشخص شد که موضوع هر علمی کلی طبیعی نیست و اصلاً لزومی ندارد که ضرورتاً موضوع علم را کلی طبیعی بدانیم، بلکه می‌توان گفت هر چیزی که موضوعات مسائل را شامل شود، موضوع علم است که این موضوع:

در بسیاری از موارد کلی طبیعی است؛

در بعضی موارد نیز کل است؛

و گاهی نیز جزئی است که حالات مختلف خود را پوشش می‌دهد.

علت طرح بحث عوارض ذاتیه برای دست پیدا کردن به یقین مضاعف بود که مورد پذیرش قرار گرفت و تنها موارد آن را منحصر به علوم برهانی دانستیم؛ اما برای کلی طبیعی بودن موضوع، دلیل ارائه نشده است.

تمایز به اغراض

کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» پس از این مطالب به بحث تمایز علوم پرداخته و تمایز علوم را به اغراض می‌داند. منظور از اغراض، اغراضی است که به سبب آنها علم تدوین شده است نه اغراض محصلین.

اشکال «مرحوم امام»

غرض متأخر از مسائل است؛ یعنی ابتدا مسائل علم مورد بحث قرار می‌گیرند و سپس غرض علم حاصل می‌شود؛ درحالی‌که چیزی که سبب تمایز قرار می‌گیرد باید متقدم بر علم باشد.

کلام «مرحوم تبریزی»

ایشان هم اشکالی به کلام «مرحوم امام» وارد می‌کنند و هم کلام «مرحوم آخوند» را دارای اشکال می‌دانند:

1. اشکال به «مرحوم امام»

غرض دو وجود دارد:

وجود خارجی غرض: در این مورد کلام «مرحوم امام» صحیح است و تا زمانی که مسائل را ندانیم، به وجود خارجی غرض نمی‌رسیم؛

وجود ذهنی غرض: این وجود قبل از غرض است؛ همانند علت غایی و غایت که علت غایی متقدم بر فعل و غایت متأخر از آن است.

به‌طور مثال هدف از تحصیل مواردی مانند کسب ملکه‌ی اجتهاد، تبلیغ دین و... است که این امور پس از تحصیل به دست می‌آیند؛ اما وجود ذهنی این موارد متقدم بر تحصیل بوده و انگیزه‌ی تحصیل هستند.

اگر مراد «مرحوم آخوند» از غرض، وجود خارجی غرض باشد، اشکال «مرحوم امام» وارد است؛ اما اگر منظور ایشان وجود علمی غرض باشد که ظاهراً همین‌گونه است، اشکال وارد نیست.

شاهد بر اینکه مراد «مرحوم آخوند» وجود ذهنی غرض است این است که با مسائل علم لزوماً به حجت بودن آنها و دخیل بودن آنها در استنباط نمی‌رسیم، بلکه مواردی را که احتمال می‌دهیم حجت باشند و در استنباط نقش داشته باشند مورد بحث قرار می‌دهیم که ممکن است در نهایت آنها را حجت بدانیم و ممکن است حجیت آنها را نفی کنیم.

درنتیجه در علم اصول از مواردی بحث می‌شود که حجیت آنها احتمالی است، یعنی موضوع علم اصول، وجود علمی استنباط است. به‌طور مثال «سید مرتضی» که استصحاب را حجت نمی‌داند، بحثی اصولی را مطرح کرده است. این بحث با اینکه به نظر «سید مرتضی» نقشی در استنباط عینی ندارد، اما بحثی اصولی است؛ در وجود علمی احتمال حجیت و نقش آن در استنباط مطرح بوده است.

2. اشکال به «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» تمایز همه‌ی علوم را به اغراض می‌داند؛ اما «مرحوم تبریزی» معتقد است که باید بین علوم آلی و اصالی تفاوت قائل شد:

در علوم آلی حق با «مرحوم آخوند» است؛

اما در علوم اصالی تمایز با موضوعات است.

**توضیح:** اینکه گفته می‌شود که با غرض بین علوم تمایز ایجاد می‌کنیم به این معناست که ابتدا غرضی را در ذهن داریم و برای رسیدن به آن غرض، مسائل را انتخاب کرده و آنها را مورد بحث قرار می‌دهیم. در علوم آلی قبل از تشکیل علم، غرض شکل گرفته است؛ زیرا علم آلی به این منظور طراحی می‌شود که ابزاری برای علمی دیگر باشد؛ درنتیجه اولین چیزی که در علوم آلی وجود دارد، وجود علمی غرض است.

به‌طور مثال در فقه مشاهده می‌شود که ابتدا باید حجیت اخبار را ثابت کنیم تا به وسیله‌ی آنها بتوانیم مسئله‌ای را حل کنیم. پس علمی آلی تشکیل شده و چنین مباحثی در آن مطرح می‌شود. این علم آلی از ابتدا برای حل مسائل علم دیگری تشکیل می‌شود و به همین جهت در علوم آلی وجود علمی غرض قبل از هر چیزی قرار دارد و به وسیله‌ی آن می‌توان تمایز ایجاد کرد.

اما در علوم اصالی لزوماً این‌گونه نیست که ابتدا غرضی باشد و سپس به دنبال علم برویم. علوم اصالی توسط مشتاقان این علوم توسعه داده شده‌اند؛ یعنی کسانی که به دنبال فهم مطلب بوده‌اند، بدون اینکه کاربرد آنها در موارد دیگر برای آنها مهم باشد؛ یعنی خود کشف مطلب برای چنین افرادی مهم بوده است.

به‌طور مثال شخصی مانند «مرحوم کلینی» 20 سال را صرف نوشتن کتاب «کافی» می‌کند و «علامه مجلسی» 30 سال از عمر خود را صرف نوشتن «بحارالانوار» می‌کند. گرچه این روایات مسائلی را حل می‌کنند اما برای این اشخاص کار کردن با خود حدیث دارای اهمیت بوده و به آن علاقه داشته‌اند. نمی‌توان گفت که چنین افرادی مسئله‌ای را در ذهن داشته‌اند که برای حل آن به نوشتن کتب حدیثی روی آورده‌اند؛ زیرا برای حل یک مسئله چنین وقت زیادی صرف نمی‌شود، بلکه خود کار کردن با حدیث برای چنین افرادی مطلوب بوده است؛ گرچه می‌توان فوایدی را نیز برای آن ذکر کرد و اغراضی را برای آن برشمرد.

در مورد علوم دیگر نیز همین‌گونه است. کسی مفسر قرآن می‌شود که از فهم قرآن لذت می‌برد. گرچه چنین شخصی می‌تواند با فهم قرآن مسائل اجتماعی را نیز حل کند و با قرآن به چنین غرضی دست یابد، اما آنچه برای وی اهمیت داشته و به آن علاقه دارد، خود فهم قرآن است.

پس در علوم اصلی آنچه مقدم است و اصل جریان علوم را تشکیل می‌دهد، وجود موضوع است و اغراض در مراتب بعدی هستند؛ یعنی شخص به خاطر علاقه به موضوعی مانند قرآن، به آن می‌پردازد و مسائلی را به دست می‌آورد و اگر از این شخص سؤال شود که کاربرد این مسائل در چیست، وی می‌تواند اغراضی را برای این مسائل ذکر کند.

به تعبیر دیگر آنچه عامل تمایز علوم است، باید قبل از علم وجود داشته باشد تا به کمک آن مسائل علوم از هم متمایز شود و اگر چیزی متأخر یا مقارن با علم باشد، نمی‌تواند عامل تمایز آن علم شود؛ زیرا عامل تمایز عامل شکل‌گیری علم نیز هست؛ یعنی در ابتدا علم را از سایر علوم متمایز می‌کند و در ادامه روح علم را در گسترش یا تضییق آن علم حفظ می‌کند. آنچه در علوم آلی بر علم مقدم است، غرضی است که آن علم برای آن ایجاد شده است؛ زیرا علوم آلی خودشان مطلوب نیستند، بلکه مطلوب دیگری بوده است که برای رسیدن به آن، این علم آلی نیز ایجاد شده است. در نتیجه غرض بر علم تقدم داشته، باعث تمایز آن علم می‌شود و در ادامه نیز حقیقت علم را حفظ می‌کند.

به‌طور مثال علم اصول، علمی است که برای استنباط احکام شرعی ایجاد شده ایجاد شده است. پس غرض ما به دست آوردن شیوهی استنباط حکم شرعی یا کسب «حجت من ناحیه عامه» است و هر چیزی که در کسب «حجت من ناحیه عامه» نقش داشته و در استنباط مفید باشد، در علم اصول بحث می‌شود. در علوم آلی موضوع حقیقی لازم نیست و هر چه در حصول غرض نقش داشته باشد، در علم آلی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در نتیجه تلاش برای گنجاندن مباحث علوم آلی تحت عنوان جامع نیاز نیست و می‌توان کارها را بر اساس غرض پیش برد. همچنین توسعه و تضییق علوم آلی نیز بر اساس غرض است. به‌طور مثال اگر بخواهیم مسئله‌ای را به مسائل علم اصول اضافه کنیم، باید حجیت آن احتمال حجیت آن می‌رفت اما اکنون حتی کسی احتمال نقش داشتن آن در استنباط را نمی‌دهد.

اما در علوم اصلی آنچه بر مسائل تقدم دارد، موضوع است و آنچه در علوم اصلی مطلوب اصلی است، شناخت موضوع است و کسانی که به دنبال شناخت موضوع بوده‌اند، علم مربوط به آن را ایجاد کرده‌اند.

اشکال: شناخت موضوع نیز غرض است؛ یعنی در علوم اصلی نیز غرض است که بر مسائل مقدم بوده و باعث تشکیل و تمایز علم می‌شود.

**پاسخ: اگر «مرحوم آخوند» در ابتدای «کفایه»**

کلام استناد

ما معتقدیم آنچه در علوم آلی تعیین‌کننده است، غرض است. به‌طور مثال موضوع علم اصول را می‌توان «ادله‌ی اربعه»، «حجت» یا... گذاشت؛ اما اگر مسئله‌ای به حجت مربوط باشد ولی در استنباط احکام شرعیه نقشی نداشته باشد، باید از خارج از علم اصول باشد.

همچنین اگر در علوم اصلی مسئله‌ای باشد که موضوع آن را شامل می‌شود اما در اغراضی که برای آن علم تعریف شده است قرار نمی‌گیرد، باید به اغراضی که برای علم برشمرده شده است، اضافه شود.

نکته

این‌گونه نیست که کسی که تمایز علوم را به غرض می‌داند، غرض را تنها عامل تمایز بداند یا کسی که تمایز را به موضوع می‌داند، موضوع را تنها عامل تمایز بداند، بلکه هم با غرض، هم با موضوع و هم با روش می‌توان بین علوم تمایز ایجاد کرد و بحث در این است که کدامیک از این سه عنصر اصلی تمایز را تشکیل می‌دهد.

«شیخ انصاری» در «مطارح الانظار» نکته‌ای را بیان می‌کند.<sup>1</sup> ایشان می‌گوید ما که تمایز علوم را به موضوعات می‌دانیم، منکر تمایز علوم با غرض یا محمول نیستیم، اما در تعارض بین غرض و موضوع، موضوع را مقدم می‌کنیم؛ یعنی اگر مسئله‌ای داشتیم که:

طبق موضوع از علم خارج است؛

اما طبق غرض داخل در علم است،

اصالت را به موضوع می‌دهیم.

پس تمایز علوم به موضوع یا غرض:

به این معناست که در حال تعارض کدامیک مقدم می‌شود؛

نه به این معنا که منحصراً موضوع یا غرض عامل تمایز است.

تأثیر این بحث

نتیجه‌ی این بحث که تمایز علوم به اغراض است یا به موضوع، در نحوه‌ی برخورد با علم اصول فقه روشن می‌شود.

از «مرحوم آقا ضیاء» مطلبی نقل شده است که به روشن شدن این بحث کمک می‌کند.

شخصی از «مرحوم آقا ضیاء» سؤال می‌کند که تفاوت «سید یزدی» و «آخوند خراسانی» چیست؟ ایشان در جواب می‌فرمایند: علمای فقه و اصول دو دسته هستند: «اصولی فقیه» و «فقیه اصولی». «اصولی فقیه» شخصی است که موضوعات علم اصول مانند اوامر، نواهی و... را لحاظ کرده و در مورد آنها بحث می‌کند. پس از اینکه این شخص در مورد موضوعات مختلف اصولی کسب مبنا کرد، وارد فقه می‌شود و هر کدام از قواعد را که در فقه به آن نیاز دارد، استفاده می‌کند. «فقیه اصولی» شخصی است که ابتدا به فقه می‌پردازد و هنگامی که به مسئله‌ای برمی‌خورد، به دنبال این می‌رود که در آن مورد کسب حجت کند. کسب حجت در علم اصول انجام می‌پذیرد و این شخص در اینجا است که به علم اصول مراجعه می‌کند.

«مرحوم آقا ضیاء» می‌گوید که «مرحوم آخوند» اصولی فقیه بود و «سید یزدی» فقیه اصولی بود. علت این تفاوت این است که:

اگر مانند «شیخ انصاری» تمایز علوم را به موضوعات بدانیم، یعنی در تعارض موضوع را بر غرض و محمول مقدم کنیم، روند «اصولی فقیه» شدن را پی خواهیم گرفت؛ زیرا هر چه مربوط به موضوع باشد، در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد؛

اما اگر تمایز علوم را به اغراض بدانیم، روند «فقیه اصولی» شدن را پی خواهیم گرفت.

این بحث قبل از «مرحوم آخوند» زیاد مورد بحث قرار می‌گرفته، اما پس از ایشان تقریباً تمام مدارس پنج‌گانه کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفته‌اند.

تعریف تداخل علوم

تداخل علوم به این معناست که آیا امکان دارد دو علم:

در بعضی از مسائل با هم مشترک باشند (تداخل العلوم فی بعض المسائل)؛

یا در کل مسائل با هم مشترک باشند (تداخل علوم فی تمام المسائل).

کلام مرحوم آخوند

الف) تداخل علوم در بعضی از مسائل

این قسم هم معقول است و هم واقع شده است؛ زیرا به نظر «مرحوم آخوند» تمایز علوم به اغراض است و اگر یک مسئله در غرض دو علم تأثیرگذار باشد، در هر دو علم مورد بحث قرار می‌گیرد.

مثال 1: «حسن و قبح عقلی»:

در غرض علم کلام مؤثر است؛ زیرا برای دفاع از مسائل اعتقادی این بحث دارای اهمیت است؛

در غرض علم اصول نیز مؤثر است؛ زیرا یکی از ادله‌ی اربعه عقل است و برای به دست آوردن روش استنباط

توسط عقل، باید به این مسئله پرداخته شود؛

و در فلسفه‌ی اخلاق نیز مؤثر است؛ زیرا مبادی علم اخلاق را می‌سازد.

مثال 2: «ولایت فقیه»:

از آن جهت که ادامه‌ی ولایت ائمه علیهم‌السلام است، مربوط به علم کلام می‌شود؛

و از آن جهت که تصرفات فقیه دارای نفوذ هست یا خیر، مربوط به علم فقه است.

ب) تداخل علوم در تمام مسائل

این قسم هم واقع نشده است و هم بعید است که واقع شود و تداخل دو علم در تمام مسائل کاری عاقلانه نیست؛ زیرا اگر تمام مسائل دو غرض را تأمین می‌کنند، دلیل ندارد که دو علم تأسیس شود، بلکه یک علم تأسیس می‌شود و هر کسی که به دنبال هر دو غرض است، این علم را فرامی‌گیرد و کسی که یکی از اغراض برای او اهمیت دارد نیز به فراگیری همین علم می‌پردازد.

مثال: فلسفه بیش از یک غرض را تأمین می‌کنند؛ این علم هم به منظور شناخت کلی جهان هستی مورد استفاده قرار می‌گیرد، هم در دفاع از مسائل اعتقادی تأثیرگذار است و هم پایه‌ی علوم انسانی را تشکیل می‌دهد؛ اما سه علم تأسیس نشده است، بلکه علم واحدی تأسیس شده که هر کس به منظور رسیدن به غرض خاص خود، به فراگیری آن علم می‌پردازد.

نحوه برخورد علما با کلام «مرحوم آخوند»

این کلام «مرحوم آخوند» پس از ایشان مورد قبول قرار گرفته است. تنها «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم نائینی» از آنجا که تمایز علوم را به موضوعات می‌دانند، مسئله تداخل علوم را نیز طبق موضوع توضیح می‌دهند؛ یعنی اگر مسئله‌ای هم زیرمجموعه‌ی موضوع الف و هم زیرمجموعه‌ی موضوع ب قرار بگیرد، در هر دو علم از آن بحث می‌شود. اگر تمام علوم زیرمجموعه‌ی دو موضوع بودند، دو علم تشکیل نمی‌شود، بلکه موضوعی که اعم از آن دو موضوع است، به عنوان موضوع علم قرار گرفته و یک علم تشکیل می‌شود. مثال‌هایی که بیان می‌شود، همان مثال‌های قبل است.

مثال: ولایت فقیه:

هم تحت موضوع ولایت قرار می‌گیرد که مربوط به علم کلام است؛

و هم تحت موضوع فعل مکلف قرار می‌گیرد و بحث می‌شود که فعل مکلف نافذ هست یا نیست که مربوط به علم

فقه است.

بنابراین مدعا همان مدعای «مرحوم آخوند» است و تنها شیوه‌ی بیان است که تفاوت می‌کند. تنها نکته‌ای که می‌توان گفت در کلام «مرحوم آخوند» وجود ندارد بحث «حیثی بودن» است.

در جایی که علوم در بعضی از مسائل تداخل دارند، این مسائل با هم تغایر حیثی دارند:

مثال 1: «حسن و قبح»:

از آن حیث که در استنباط احکام عقلیه و نقش عقل در استنباط مهم است، در غرض علم اصول قرار می‌گیرد؛

و از آن حیث که در دفاع از عقاید مؤثر است، در غرض علم کلام قرار می‌گیرد.

مثال 2: «ولایت فقیه»:

از آن حیث که نافذ هست یا نیست، تحت موضوع فعل مکلف بوده و در علم فقه بحث می‌شود؛

و از آن حیث که ادامه‌ی ولایت ائمه است تحت موضوع عقاید بوده و در علم کلام بحث می‌شود.

نتیجه اینکه تفاوتی ندارد که تمایز به غرض باشد یا به موضوع؛ زیرا در هر دو صورت تداخل علوم در بعض مسائل، حیثی است و هر مسئله‌ای از حیثی خاص در یک علم مورد بحث قرار می‌گیرد.

«مرحوم آخوند» تمایز علوم را به موضوعات می‌داند و بر اینکه تمایز علوم به موضوعات باشد، ایرادی وارد کرده که محل اشکال دیگران شده و هیچ‌کدام از مدارس پنج‌گانه ایراد «مرحوم آخوند» را نپذیرفته‌اند.

بیان اشکال «مرحوم آخوند» بر تمایز علوم به موضوعات

تمایز علوم به اغراض است نه به موضوعات؛ زیرا اگر تمایز علوم به موضوعات باشد، از آنجاکه موضوع هر باب با موضوع باب دیگر تفاوت دارد و بلکه موضوعات مسائل یک باب با هم تفاوت دارند، هر بابی و بلکه هر مسئله‌ای یک علم مستقل خواهد شد.

مثال: موضوع باب فاعل، فاعل است و موضوع باب مفعول، مفعول است، پس باب فاعل یک علم خواهد بود و باب مفعول نیز یک علم دیگر را تشکیل خواهد داد. نه تنها موضوع یک باب با باب دیگر تفاوت دارد، بلکه هر باب دارای مسائل متعددی است که موضوع همه‌ی آنها یکسان نیست؛ به‌طور مثال این مسائل از مسائل باب فاعل هستند: «هر فعلی فاعل دارد»؛ «فاعل یا اسم ظاهر است یا ضمیر» و... از آنجایی که موضوع مسئله‌ی اول، فعل معلوم است و موضوع مسئله‌ی دوم، فاعل است، هر کدام از این دو مسئله یک علم هستند.

اگر تمایز علوم به محمولات باشند نیز همین اشکال پیش می‌آید. به‌طور مثال محمول باب مرفوعات، مرفوع است و محمول باب منصوبات، منصوب است و در نتیجه هر کدام از این دو باب، یک علم مستقل را تشکیل می‌دهند. همچنین محمولات یک باب مانند باب مرفوعات نیز با هم تفاوت دارند؛ به‌طور مثال این مسائل از مسائل باب مرفوعات هستند: «فعل معلوم فاعل دارد»؛ «فاعل یا اسم ظاهر است یا ضمیر» و... از آنجایی که محمول مسئله‌ی اول فاعل داشتن است و محمول مسئله‌ی دوم اسم ظاهر یا ضمیر بودن، هر کدام از این دو مسئله یک علم مستقل هستند.

چنین مطلبی قابل التزام نیست و تمام این مسائل در یک علم مورد بحث قرار می‌گیرند.

اشکال به «مرحوم آخوند»

نقل شده که شخصی به «مرحوم آخوند» این‌گونه اشکال می‌کند که همین اشکال در تمایز علوم به اغراض نیز وجود دارد؛ یعنی:

غرض از هر بابی با باب دیگر تفاوت دارد، پس هر بابی باید علمی مستقل باشد؛

و بلکه غرض هر مسئله‌ای با مسئله‌ی دیگر تفاوت دارد، پس هر مسئله‌ای باید علمی مستقل باشد.

پاسخ «مرحوم آخوند»

جواب «مرحوم آخوند» این است که در تمایز علوم به اغراض گفته شد که اغراضی باعث تمایز علوم می‌شود که علم به جهت آن غرض ایجاد شده است، نه غرضی که در هر باب یا هر مسئله‌ای وجود دارد.

رد پاسخ «مرحوم آخوند»

کسانی که تمایز علوم را به موضوعات یا محمولات می‌دانند نیز موضوع یا محمول علم را مدنظر داشته‌اند و منظور آنها این نبوده که موضوع یا محمول هر باب یا موضوع یا محمول هر مسئله‌ای باعث تمایز می‌شود.

دفاع «مرحوم سلطان العلماء» از پاسخ «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» در تمایز علوم به اغراض، این تذکر را داده بود که منظور از غرض، غرض علم است و نه غرض باب یا مسئله، اما کسانی که تمایز علوم را به موضوعات یا محمولات می‌دانند، این تذکر را نداده‌اند و صرفاً بیان کرده‌اند که تمایز علوم به موضوعات یا محمولات است و هر باب و بلکه هر مسئله‌ای دارای موضوع خاص خود است.

رد دفاع

کسانی که تمایز علوم را به موضوعات یا محمولات می‌دانند، دو راه را برای تشخیص موضوع علم مشخص کردند: راه عوارض ذاتیه و راه کلی طبیعی. این دو راه برای کشف موضوع مسئله استفاده نمی‌شود، بلکه موضوع مسئله محرز است و باید بررسی کرد که این موضوع، از عوارض ذاتیه‌ی چه چیزی هستند که آن معروض، موضوعی خواهد بود که به وسیله‌ی آن علوم از هم متمایز می‌شوند. همچنین کلی طبیعی‌ای که موضوعات مسائل از افراد آن هستند، موضوع علم است و به وسیله‌ی این موضوع است که بین علوم تمایز ایجاد می‌شود.

بنابراین غرض کسانی که تمایز علوم را به موضوعات می‌دانند نیز موضوع علم بوده است.

کلام «مرحوم آخوند» در مورد عنوان موضوع علم

«مرحوم آخوند» در ادامه می‌گویند: از آنجاکه تمایز علوم را به وسیله‌ی اغراض انجام می‌دهیم، اگر موضوع علم عنوان و اسم خاصی نداشته باشد، اشکالی ایجاد نمی‌کند و هر چه در غرض نقش داشته باشد، می‌تواند به عنوان موضوع لحاظ شود.

نقد

«مرحوم آخوند» هر دو دلیلی را که برای اثبات موضوع آورده شده است رد می‌کنند:

دلیل اول قاعده‌ی الواحد بود که «مرحوم آخوند» دو غرض را برای علم اصول ذکر کرد که در این صورت این قاعده جاری نمی‌شود؛

و دلیل دیگر تمایز بین علوم بود که «مرحوم آخوند» تمایز را به اغراض دانست و در نتیجه برای تمایز وجود موضوع ضرورتی ندارد؛

پس ایشان به جای اینکه بگویند «موضوع علم می‌تواند عنوان خاصی نداشته باشد»، باید می‌گفت «علم می‌تواند بدون موضوع باشد».

کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» پس از بیان مطالبی در مورد موضوع و اغراض و... می‌فرمایند: با این مطالب، مشخص شد که موضوع علم اصول، آن کلی طبیعی‌ای است که بر موضوعات مسائل مختلف تطبیق می‌کند.

نقد

از مطالب قبل این نتیجه به دست نمی‌آید. «مرحوم آخوند» دو راه را برای تشخیص موضوع علم بیان کردند که این دو راه با هم سازگار نیست:

راه عوارض ذاتیه: این راه توسط ایشان توسعه داده شد؛

راه کلی و فرد بودن.

مسائل علم اصول دو دسته هستند:

الف) بعضی از مسائل هستند که عوارض ذاتیه محسوب می‌شوند؛ اما نسبت موضوع آنها با موضوعات مسائل، نسبت کلی و فرد نیست؛

ب) و بعضی از مسائل هستند که نسبت موضوع آنها با موضوعات مسائل، نسبت کلی و فرد هست؛ اما عوارض ذاتیه محسوب نمی‌شوند.

مثال: «مرحوم آخوند» در ابتدای بحث مقدمه‌ی واجب، تصریح می‌کنند که اگر کسی بگوید بحث در مقدمه‌ی واجب در مورد وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه است، بحث وی اصولی است. باید به این نکته توجه شود که:

وجود ملازمه، کان تامه است و به تعبیر فلسفی هلیه‌ی بسیطه است؛

درحالی‌که مقسم عوارض ذاتیه، احوال موضوع است که به عارض ذاتی و غریب تقسیم شده است؛

به عبارت دیگر:

مقسم که به عارض ذاتی و ناقصه تقسیم می‌شود، کان ناقصه است؛

و بحث از وجود ملازمه، کان تامه است و اصلاً در مقسم عوارضی که به ذاتی و غریب تقسیم می‌شود، قرار نمی‌گیرد.

پس اگر موضوع علم اصول، معروض عوارض ذاتیه دانسته شود، این موضوع شامل وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجود ذی المقدمه نیست و این مسئله اصولی نیست.

اما اگر گفته شود:

موضوع علم اصول، کلی منطبق بر افراد است،

و کلی‌ای که موضوع علم اصول است، حجت شرعیه است،<sup>1</sup>

وجود ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه، یکی از افراد آن است.

پس اگر موضوع علم اصول، کلی طبیعی منطبق بر افراد دانسته شود، این موضوع شامل وجود ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه هست و این مسئله اصولی است.

در نتیجه بین این دو راه ناسازگاری وجود دارد و سؤال این است که چگونه «مرحوم آخوند» می‌فرماید با توضیح مطالب، مشخص شد که موضوع علم اصول، کلی منطبق بر افراد است.

نقد قرار دادن «ادله اربعه» به عنوان موضوع علم اصول

به لحاظ تاریخی «صاحب معالم»، در کتاب خویش به این مطلب تصریح کرده است که موضوع علم اصول، «ادله اربعه» یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل است. پس از «صاحب معالم» در کتب اصولی این بحث مطرح شده است که «ادله اربعه» به چه نحو موضوع علم اصول قرار می‌گیرند؟ «بما هی هی» یا «بما هی ادله».

کلام «میرزای قمی»

«صاحب قوانین» معتقد است که «ادله اربعه بما هی ادله» موضوع علم اصول است؛ یعنی پس از فراغ از دلیل بودن ادله اربعه، در اصول از آنها بحث می‌شود؛ زیرا در علم اصول از حجیت کتاب بحث نمی‌شود و این بحث، بحثی کلامی است.

همچنین حجیت سنت در علم کلام بحث می‌شود و حجیت عقل نیز در علم اصول مطرح نمی‌گردد. اگر گفته شود که «ادله اربعه» موضوع علم اصول هستند، مسائل کلامی مربوط به این ادله نیز باید در اصول مورد بحث قرار بگیرد؛ درحالی‌که این مسائل، اصولی نیستند. به عبارت دیگر اثبات دلالت یا عدم دلالت مربوط به علم کلام است و پس از اینکه دلالت کتاب، سنت، اجماع و عقل در علم کلام اثبات شد، به این پرداخته می‌شود که چه احکام فقهی‌ای از آنها استفاده می‌شود.

در حقیقت اشکال «میرزای قمی» این است که اگر قید «بما هی ادله» آورده نشود، مسائلی که اصولی نیستند وارد این علم شده و مانعیت اغیار از بین می‌رود.

کلام «صاحب فصول»

«صاحب فصول»، کلام «صاحب قوانین» را رد می‌کند. ایشان موضوع علم اصول را «ادله اربعه بما هی هی» دانسته و می‌فرمایند «بما هی ادله» یعنی بعد از فراغ از دلیل بودن، درحالی‌که حجیت موارد مختلفی مانند استصحاب، برائت، قاعده‌ی ملازمه‌ی بین عقل و نقل، خبر واحد و... در علم اصول بحث می‌شود و این‌گونه نیست که پس از اثبات دلیل بودن این موارد، در علم اصول به آنها پرداخته شود. اگر همانند «صاحب قوانین» قید «بما هی ادله» را در تعریف بیاوریم، این موارد از علم اصول خارج می‌شوند.

در حقیقت اشکال «صاحب فصول» این است که اگر قید «بما هی ادله» آورده شود، مسائلی که اصولی هستند از این علم خارج شده و جامعیت افراد از بین می‌رود.

کلام «سید مرتضی»

ایشان در «ذریعه» موضوع علم اصول را دو چیز می‌داند:

رسول ظاهری که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پس از ایشان کتاب و عترت است؛ و رسول باطنی.

«سید مرتضی» زمانی که وارد بحث اصول می‌شود، به مباحثی کلامی مانند حسن و قبح نیز می‌پردازد. علت پرداختن به این مسائل کلامی این است که «سید مرتضی» موضوع علم اصول را «ادله» و «رسول» می‌داند و از آنجایی‌که به ذات «ادله» می‌پردازد، بحث‌های کلامی را نیز در علم اصول مطرح می‌کند؛ یعنی مانعیت در اینجا رعایت نشده است. اشکال «مرحوم آخوند»

مشکل این نیست که در تعریف باید قید «بما هی هی» آورده شود یا قید «بما هی ادله»، بلکه آوردن «ادله اربعه» در تعریف از اساس اشتباه است؛ زیرا:

موضوع علم معروض عوارض ذاتیه‌ای است که موضوعات مسائل هستند؛

اما «ادله اربعه» معروض تمام موضوعات مسائل علم اصول نیستند.

مثال 1: «اجماع حجت است» از مسائل علم اصول است و موضوع این مسئله «اجماع» است. در حقیقت در شیعه ادله‌ی اربعه نداریم؛ زیرا به نظر شیعه اجماع، منبعی فرعی است و آنچه دلیل است، سنت است؛ درحالی‌که اجماع، سنت نیست و کاشف از سنت است. پس اجماع از عوارض ذاتیه‌ی ادله نیست و باید از علم اصول خارج باشد.

مثال 2: مباحث الفاظ نیز همین‌گونه هستند. به‌طور مثال یکی از مسائل مباحث الفاظ این است: «امر ظاهر در وجوب است». موضوع این مسئله «امر» است که از عوارض ذاتیه‌ی کتاب، سنت و... نیست. نسبت امر با کتاب، عموم و خصوص من وجه است و اگر نسبت بین موضوع مسئله و موضوع علم، عموم و خصوص من وجه باشد، موضوع مسئله از عوارض ذاتیه‌ی موضوع علم نبوده و در نتیجه آن مسئله، اصولی نیست.

مثال 3: «خبر واحد حجت است» یکی از مسائل علم اصول است. موضوع این مسئله «خبر واحد» است که نه کتاب است، نه اجماع، نه عقل. همچنین سنت نیز نیست؛ زیرا:

سنت یعنی «قول، فعل و تقریر معصوم»؛

درحالی‌که خبر واحد، «حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم» است.

پس طبق این تعریف، بحث خبر واحد نیز اصولی نیست.

در نتیجه اصلاً نباید «ادله اربعه» در تعریف آورده شود.

رامحل «شیخ انصاری»

سنت، اعم از قول، فعل، تقریر و حاکی از این موارد است و در نتیجه حجیت از عوارض خود سنت می‌شود.

اشکال «مرحوم آخوند» به کلام «شیخ انصاری»

در صورت صحبت این کلام، اشکال نسبت به خبر واحد و مباحث تعادل و ترجیح رفع می‌شود؛ اما اشکال نسبت به مباحث الفاظ همچنان پابرجاست.

کلام استاد

این جواب، جدلی است؛ زیرا نسبت مباحث الفاظ با کتاب، عموم و خصوص من وجه است و به نظر «شیخ انصاری» موردی که این نسبت را با موضوع علم داشته باشد، از عوارض ذاتیه‌ی آن نیست.

رامحل دیگر «شیخ انصاری»

«شیخ انصاری» به این بحث پرداخته است. از عبارات ایشان در بحث خبر واحد در «رسائل» و «مطرح الانظار»، جواب ایشان به این اشکال استفاده می‌شود.

کلام ایشان این است که:

در بحث خبر واحد به این مطلب می‌پردازیم که کدام خبر سنت را ثابت می‌کند؛

و در بحث تعادل و ترجیح در این مورد بحث می‌کنیم که کدام خبر متعارض، سنت را ثابت می‌کند.

در نتیجه خبر واحد و تعادل و ترجیح نیز به سنت بازگشت می‌کنند.

در تقریرات درس «میرزای شیرازی» آمده است که زمانی که ایشان این قول «شیخ انصاری» را نقل می‌کنند، شخصی به این کلام اشکال کرده و جواب را کافی نمی‌داند. اشکال این بوده است که:

بحث این نبوده که خبر واحد و تعادل و تراجیح ارتباطی با ادله اربعه ندارند تا «شیخ انصاری» با این مطلب، ارتباط بین آنها را ثابت کند؛

بلکه بحث این بوده است که موضوع علم باید معروض موضوع مسائل علم باشند و بیان «شیخ انصاری» اثبات نکرد که خبر واحد و تعادل و تراجیح از عوارض ذاتیهی موضوع علم اصول هستند.

**توضیح:** بیان «شیخ انصاری» این بود که «در بحث خبر واحد به این مطلب می‌پردازیم که کدام خبر سنت را ثابت می‌کند». پس بحث در مورد ثبوت و وجود سنت است و وجود سنت کان تامه و هلیه بسیطه است که خارج از مقسم عوارض ذاتیه و عوارض غریبه است. در نتیجه این کلام «شیخ انصاری»:

ارتباط بین خبر واحد و سنت را ثابت کرد؛ درحالی‌که این مورد محل اشکال این نبود؛

اما عارض ذاتی بودن موضوع مسئله برای موضوع علم را ثابت نکرد؛ درحالی‌که این مورد محل اشکال بود.

پاسخ «میرزای شیرازی»

ایشان به این اشکال دو جواب می‌دهند:

الف) جواب طبق مبنای قوم: اینکه گفته می‌شود «وجود سنت از مقسم عوارض ذاتیه خارج است»:

درجایی است که بحث از «وجود واقعی سنت» باشد که کان تامه است؛

درحالی‌که مراد «شیخ انصاری»، «وجود واقعی سنت» نیست؛ و اصلاً «ثبوت واقعی سنت» با خبر واحد معنا ندارد؛ زیرا وجود واقعی قول، فعل و تقریر معصوم، تابع قول «زراره» و... نیست. اگر یک قول از معصوم صادر شده باشد، قول معصوم ثبوت دارد؛ چه توسط «زراره» و... نقل شود و چه نقل نشود.

پس «وجود واقعی سنت» تابع خبر واحد نیست و «وجود تعبدی سنت» است که تابع خبر واحد است؛ یعنی منظور از «با کدام خبر سنت ثابت می‌شود»:

این است که «با کدام خبر ثبوت تعبدی سنت ثابت می‌شود»؛

نه اینکه «با کدام خبر ثبوت واقعی سنت ثابت می‌شود».

«ثبوت واقعی» است که کان تامه بوده و از عوارض ذاتیه نیست؛ اما «ثبوت تعبدی» کان ناقصه بوده و از عوارض ذاتیه است؛ زیرا «ثبوت تعبدی» به معنای حجیت است و حجیت کان ناقصه است.

ب) ...

اشکال «مرحوم آخوند»

درست است که «ثبوت تعبدی» به معنای حجیت است و حجیت از عوارض ذاتیه است، اما حجیت از عوارض ذاتیهی خبر واحد است نه از عوارض ذاتیه سنت. ما به دنبال این بودیم که موضوعات مسائل، عارض ذاتی موضوع علم باشند، درحالی‌که حجیت عارض ذاتی موضوع علم نیست، بلکه از عوارض ذاتیهی خبر واحد است.

بنابراین:

اگر منظور از ثبوت، ثبوت واقعی باشد (که البته نیست)، خارج از مقسم عوارض ذاتیه است؛

و اگر منظور از ثبوت، ثبوت تعبدی باشد، داخل در مقسم عوارض ذاتیه است، اما داخل در عوارض ذاتیهی خبر واحد است نه داخل در عوارض ذاتیهی موضوع علم.

کلام استاد

رد اشکال «مرحوم آخوند»

در عبارت «شیخ انصاری» کلمه‌ی «حجیت» نیامده بود و بحث واقعی و تعبدی بودن نیز مطرح نشده بود. عبارت «شیخ انصاری» این است: «أن السنة- أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد»<sup>1</sup>.

قطعاً مراد «شیخ انصاری» ثبوت واقعی نبوده است؛ زیرا به گفته‌ی «مرحوم اصفهانی» ثبوت واقعی سنت تابع خبر واحد نیست. پس منظور ایشان از ثبوت، ثبوت تعبدی بوده است؛ اما اینکه ثبوت تعبدی به معنای حجیت است، توسط «میرزای شیرازی» بیان شده است و «مرحوم آخوند» نیز به آن اشکال کرد.

اما این اشکال «مرحوم آخوند» وارد نیست؛ زیرا معنای حجیت طبق نظر «میرزای شیرازی» و «مرحوم آخوند»، معزیت و منجزیت است که عارض بر خبر واحد می‌شود؛ اما «شیخ انصاری» حجیت را به جعل حکم مماثل معنا می‌کند و جعل حکم مماثل عارض بر خود سنت می‌شود؛ یعنی به نظر «شیخ انصاری»:

در ابتدا سنت اولی واقعی وجود دارد؛

و سپس حکم واقعی ثانوی نیز جعل می‌شود.

به عبارت دیگر به نظر «شیخ انصاری» گویا شارع دو جعل انجام می‌دهد:

یک جعل برای ذات شیء؛  
و جعلی دیگر برای شئی که حکم آن مجهول است.  
هر دو جعل، جعل شارع است و اینگونه نیست که مورد اول جعل شارع باشد و مورد دوم معذرت و منجزیت باشد و حکم عقل باشد که بر خبر واحد عارض شود.  
در نتیجه:

منظور «شیخ انصاری» همان ثبوت تعبدی است؛  
ثبوت تعبدی نیز به معنای حجیت است؛  
اما حجیت به نظر «شیخ انصاری» به معنای معذرت و منجزیت نیست که عارض ذاتی خبر واحد باشند، بلکه به معنای جعل حکم مماثل است که عارض بر خود سنت است.  
بنابر این اشکال «مرحوم آخوند» را وارد نمی‌دانیم و معتقدیم تفسیر «میرزای شیرازی» از کلام «شیخ انصاری» نیز صحیح نیست.  
رد کلام «شیخ انصاری»  
با اینکه کلام «میرزای شیرازی» و «مرحوم آخوند» را نپذیرفتیم، اما کلام «شیخ انصاری» را نیز صحیح نمی‌دانیم.  
درست است که:

منظور «شیخ انصاری» ثبوت تعبدی بوده است؛  
و «شیخ انصاری» حجیت را به جعل حکم مماثل معنا می‌کند؛  
و حجیت طبق این تفسیر عارض بر سنت می‌شود؛  
اما این بیان باعث رفع اشکال نمی‌شود؛ زیرا اینکه موضوعی عارض بر موضوع علم بشود، برای عارض ذاتی شدن موضوع علم کافی نیست، بلکه موضوع مسئله باید عارض ذاتی موضوع علم باشد.  
بیانی که «شیخ انصاری» دارند، عارض بودن حجیت را ثابت می‌کند و عارض شدن آن بر سنت را نیز ثابت می‌کند؛ اما عارض ذاتی بودن حجیت برای سنت را ثابت نمی‌کند؛ زیرا نسبت بین ثبوت تعبدی (مجموع به حکم مماثل) با سنت، عموم و خصوص مطلق است و واسطه نیز، واسطه داخلی نیست. «شیخ انصاری» نیز واسطه خارجی عموم و خصوص مطلق را عارض غریب می‌داند و «مرحوم آخوند» بود که تعریف را توسعه داد.  
در نتیجه طبق مبنای خود «شیخ انصاری» نیز بیان ایشان صحیح نیست.

بررسی کلام «صاحب فصول»  
اشکال مانعیت اغیار به ایشان وارد است؛ یعنی اگر قید «بما هی» برای «ادله اربعه» آورده شود، حجیت کتاب و سنت نیز وارد علم اصول می‌شود؛ در حالی که این مسائل در علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرند.  
بررسی کلام «میرزای قمی»  
اشکال جامعیت افراد به ایشان وارد است؛ یعنی اگر قید «بما هی ادله» برای «ادله اربعه» آورده شود، حجیت استصحاب و... از علم اصول خارج می‌شود؛ در حالی که این مسائل، اصولی هستند.  
بررسی کلام «صاحب معالم»  
قرار دادن «ادله اربعه» به عنوان موضوع علم اصول اشتباه بوده و اساساً «ادله اربعه» اشتباه است؛ زیرا طبق نظر شیعه اجماع، منبع فرعی است.  
نظر نهایی<sup>1</sup>

باید «حجت» به عنوان موضوع علم اصول قرار بگیرد. البته منظور از «حجت»، «حجت شائیه» است؛ همانگونه که «مرحوم آیت الله بروجردی» بیان می‌کنند و به نظر ما قدما نیز همین رأی را داشته‌اند.  
اشکال: اگر موضوع علم اصول «حجت شائیه» باشد، باز هم اشکال وارد است؛ زیرا موضوع علم باید کلی‌ای باشد که موضوعات مسائل از افراد آن باشند.

جواب: موضوعات مسائل علم اصول خبر واحد، استصحاب، برائت و... نیست و «خبر واحد حجت است» در حقیقت عکس الحمل است؛ یعنی اصل این مسئله این بوده است: «من الحجج خبر الواحد» و... در نتیجه:

موضوع علم اصول، حجت شائیه است؛  
موضوعات مسائل، افراد حجت شائیه هستند؛ و در نتیجه عرض ذاتی بودن موضوع مسئله برای موضوع علم نیز درست می‌شود؛ گرچه به آن نیازی نیست؛  
و خبر واحد، استصحاب و... محمول مسائل هستند که از باب عکس الحمل در جای موضوع قرار گرفته‌اند؛  
مسائل علم اصول شامل دو مطلب هستند:

1. حجت شائیه به فعلیت می‌رسد یا خیر؟
2. اگر حجیت شائیه به فعلیت می‌رسد، چه احکامی بر آن مترتب می‌شود؟

1- تقریرات درس «آیت الله بروجردی»: «لمحات الاصول» نوشته‌ی «مرحوم امام» و «نهایه الاصول» نوشته‌ی «مرحوم منتظری».

اشکال: از آنجایی که موضوع علم اصول را «حجت شائیه» قرار دادید، پس بعضی از مباحث کلامی نیز وارد علم اصول می‌شود.

جواب: از آنجایی که اصول فقه، علمی آلی است و موضوع برای آن اهمیت ندارد، بلکه به دنبال رسیدن به استنباط احکام بوده است:

اگر موردی در استنباط نقش داشت و در علوم دیگر مورد بحث قرار گرفته بود، در اصول از آن بحث نمی‌شد؛ اما اگر موردی در استنباط نقش داشت؛ ولی در علوم دیگر به اندازه‌ی کافی مورد بحث قرار نگرفته بود، در اصول از آن بحث می‌شد. به همین جهت است که «سید مرتضی» در علم اصول، به بعضی از بحث‌های کلامی می‌پردازد.

1. تقدم بالطبع مسائل اصول فقه بر فقه

همه قبول دارند که مسائل اصول فقه تقدم بالطبع نسبت به فقه دارند. اصول فقه با تحصیل حجت، طراحی ساختمان فقه را انجام می‌دهد و تفاوت اصلی مدارس فقهی نیز به علت متفاوت بودن مبانی اصولی است.  
مثال:

اگر «شهرت قدمائیه» را حجت بدانید؛<sup>1</sup> یعنی اگر عمل قدما را جابر بدانید و اعراض قدما را نیز موهن بدانید، نمی‌توانید در مسئله‌ی فقهی آراء قدما را بررسی نکنید. از آنجایی که اجتهاد مسیری طولانی دارد و فقیه در این مسیر بارها به دنبال به دست آوردن آراء قدما است، اطلاعات زیادی از قدما در اختیار فقیه قرار خواهد گرفت. به دست آوردن این اطلاعات تاریخی به خاطر علاقه به تاریخ نبوده است، اما به خاطر این مبنا که «شهرت قدمائیه» حجت دانسته شده است عملاً اطلاعات تاریخی فقیه گسترده خواهد بود؛

و اگر «شهرت قدمائیه» را حجت ندانید،<sup>2</sup> یعنی اگر عمل قدما را جابر ندانید و اعراض قدما را نیز موهن ندانید، بررسی آراء قدما برای شما ثمره‌ای نخواهد داشت و در این صورت حتی پس از مدت زمانی طولانی، اطلاعات تاریخی فقیه تغییری نخواهد کرد؛

و اگر عمل قدما را جابر ندانید اما اعراض قدما را موهن بدانید،<sup>3</sup> میزان رجوع شما به قدما کمتر از دسته‌ی اول و بیشتر از دسته‌ی دوم خواهد بود.

این‌گونه نیست که ابتدا اطلاعات تاریخی فقیه زیاد شود و سپس وی در فقه به آراء قدما بپردازد، بلکه تحصیل حجت در اصول فقه است که مسائل را وارد فقه می‌کند یا آنها را از فقه بیرون می‌برد.

2. کافی نبودن اصول فقه برای استنباط

این نکته نیز مورد قبول همه است که اصول تنها ابزار مورد نیاز در فقه نیست؛ زیرا موارد دیگری نیز در استنباط نقش دارند.

مثال 1: در اصول گفته می‌شود که خبر ثقه حجت است و برای اینکه بدانیم خبر، خبر ثقه است به علم رجال نیز نیازمندیم.

مثال 2: در اصول گفته می‌شود که شهرت عملیه حجت است و برای احراز شهرت عملیه، تتبع فقهی نیاز است.

بنابر این استنباط حکم شرعی متوقف بر مبانی متعددی است و فقیه باید همه‌ی آن مبانی را بداند تا توانایی بر استنباط داشته باشد.

3. تفکیک بین فقه و موارد تأثیرگذار در فقه

این مطلب را نیز همه پذیرفته‌اند که عوامل تأثیرگذار در فقه از قدیم از هم جدا شده‌اند؛ یعنی این‌گونه نبوده است که علمی به نام فقه رایج باشد و تمامی مسائلی که به صورت آلی در فقه ضرورت دارند، در یک علم دیگر مورد بحث قرار بگیرند. از زمان «عبدالله بن ابی رافع» که علم رجال تأسیس شد، علم رجال به بعضی از مسائل می‌پرداخت و اصول (که از غیبت صغری از فقه جدا شده بود و کتابی مستقل نیز در مورد آن نوشته شده بود) در مورد مسائل دیگری بحث می‌کرد و مسائل هر یک از این دو علم در دیگری مورد بحث قرار نمی‌گرفت.

تفکیک این مسائل به خاطر ویژگی‌های خاص مسائل بوده است؛ به‌طور مثال وثاقت یا عدم وثاقت «محمد بن سنان» در علم اصول مورد بحث قرار نگرفته است و در کتب رجالی از مرجحات باب تعارض بحثی به میان نیامده است. در نتیجه بین بعضی از مسائل، ویژگی خاصی مشاهده شده و این مسائل علم رجال نام گرفته‌اند و دیگر مسائل اصول، قواعد فقهیه و... نامیده شده‌اند.

غرض از تعریف علم اصول

در تعریف علم اصول به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که «چه ویژگی‌ای باعث می‌شود که یک مسئله اصولی دانسته شود؟». همچنین درصدد هستیم بدانیم که «آن ویژگی چگونه مسئله‌ی اصولی را از باقی مسائل جدا می‌کند؟».

کلام «مرحوم آخوند»

ایشان تمایز علوم را به اغراض ذاتی؛ یعنی غرض مدون علم دانست. طبیعتاً پاسخ ایشان به این سؤالات این است که ویژگی مشترک بین مسائل اصولی، غرضی است در بحث از آنها وجود دارد؛ یعنی «آنچه که ممکن است در طریق استنباط قرار بگیرد، ویژگی‌ای بوده که مسائل اصول را از سایر مسائل جدا کرده است».

پاسخ برخی از علمای پیش از «مرحوم آخوند» نیز همین پاسخ بوده و به همین جهت است که ایشان و «مرحوم آخوند» علم اصول را به غرض تعریف کرده‌اند.

به‌طور مثال:

1- همانند «آیت الله بروجردی» و «آیت الله شبیری».

2- همانند «مرحوم خویی».

3- همانند «مرحوم امام» و «آیت الله وحید».

قبل از «مرحوم آخوند» علم اصول این‌گونه تعریف می‌شد: «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحكام الشرعيه»؛ که در این تعریف از غرض «استنباط» استفاده شده است؛ و «مرحوم آخوند» علم اصول را این‌گونه تعریف می‌کند: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل». یک علم را می‌توان با موضوع، مسائل و غرض تعریف کرد و کسانی علم را با غرض تعریف می‌کنند که ویژگی مشترکی را که باعث تمایز اصول از دیگر علوم می‌شده است، در غرض جستجو می‌کنند.

اشکال «شهید صدر»

استنباط نمی‌تواند ویژگی مشترک و مایز علم اصول باشد؛ زیرا مایز باید سابق بر علم باشد. همان‌گونه که گفته شد، از قدیم مسائل مورد نیاز در فقه از هم تفکیک شده بود و برای تفکیک یک علم از علوم دیگر نیاز به مایزی است که قبل از علم وجود داشته باشد؛ درحالی‌که استنباط پس از علم اصول حاصل شده و در طول این علم است.

پاسخ «مرحوم تبریزی» به نقل از «مرحوم امام»

ایشان از «مرحوم امام» این پاسخ را نقل می‌کنند که غرض وجودی ذهنی دارد و وجودی خارجی؛ و آنچه باعث تمایز علم اصول می‌شود، وجود ذهنی غرض است.

اشکال «آقای شهیدی» به کلام «مرحوم امام»

در نکات مقدماتی گفته شد که اصول تنها ابزار مورد نیاز فقه نبوده و علوم دیگری نیز در استنباط نقش دارند. حال اگر مایز علم اصول چیزی باشد که برای استنباط لازم است، باید هرچه در استنباط نقش داشته باشد در علم اصول مورد بحث قرار بگیرد؛ درحالی‌که این‌گونه نیست. پس آنچه علم اصول را از دیگر علوم متمایز می‌کرده است، غرضی به نام «میکنان» یا «یقع فی طریق الاستنباط» نبوده است و الا مسائل دیگر نیز در علم اصول قرار می‌گرفت. در نتیجه اشکال «شهید صدر» بر «مرحوم آخوند» وارد است.

کلام استاد

اشکال «شهید صدر» وارد نیست. برای توضیح این مطلب باید به کلامی که از «مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی» در تقریرات ایشان نقل شده، توجه نمود.<sup>1</sup> نظر ایشان در این بحث همانند نظر «مرحوم آخوند» است؛ یعنی:

تمایز علوم (آلی و اصالی) را به اغراض می‌دانند؛

تعریف علم اصول نیز باید به غرض باشد؛

غرض علم اصول نیز استنباط احکام است.

ایشان در این زمینه توضیحی ارائه می‌کنند. کلام ایشان این است که:

گاهی به دنبال مایز ذاتی هستید؛ یعنی به دنبال مایزی هستید که مربوط به ذات و طبیعت بوده و در همه جا یکسان است؛

اما گاهی مایزی که به دنبال آن هستید، مایز ذاتی نیست؛ اما هدف را تأمین می‌کند؛

و از آنجایی‌که تمایز علوم را به اغراض می‌دانیم، اصلاً مایز ذاتی وجود نخواهد داشت.

اگر تمایز علوم را به موضوع بدانیم، می‌توانیم خصوصیتی از موضوع را ملاحظه کنیم و آن را به عنوان مایز ذاتی قرار بدهیم؛ اما اگر تمایز علوم را به اغراض بدانیم، یعنی به دنبال هدف خاصی هستیم و در نتیجه هر چه برای این هدف لازم است، در علم مورد بحث قرار می‌گیرد. طبیعتاً مسائلی که در غرض علم مفید هستند؛ اما قبلاً به آنها پرداخته شده و حل شده‌اند، در علم مورد بحث قرار نمی‌گیرند؛ زیرا به دنبال ذات واحدی نبودیم که در مسائل جاری باشد، بلکه هدف خاصی داشتیم که هرچه در آن نقش دارد، مورد بحث قرار می‌گیرد و به همین جهت مسائلی که در هدف نقش دارند؛ اما قبل حل شده‌اند، در علم داخل نمی‌شوند.

در نتیجه اصولیین همیشه به دنبال این بوده‌اند که چه مواردی برای استنباط نیاز است و شاگردان تا چه حد از این موارد اطلاع دارند. اگر اطلاعات شاگردان در این زمینه کافی نبود، این موارد در علم اصول مورد بحث قرار می‌گرفت و مایز ذاتی‌ای مطرح نبود که مسائل خاصی به جهت موضوعشان در علم اصول وارد شوند.

تداخل علوم در بعضی از مسائل نیز از این جهت ایجاد می‌شود که به نظر فقها، شاگردان به میزان کافی از این مسائل اطلاع نداشته‌اند و در نتیجه بعضی از مسائل علوم دیگر در علم اصول مطرح می‌شده است. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» در بحث حسن و قبح عقلی به دنبال مسائلی است که شاگردان از آنها اطلاع کافی ندارند و به همین جهت در علم اصول از آنها بحث می‌کند.

اشکالی که «شهید صدر» مطرح کرد این بود که استنباط نمی‌تواند مایز علم اصول باشد؛ زیرا:

اگر وجود عینی استنباط منظور باشد، متأخر از علم اصول فقه است؛

و اگر وجود ذهنی استنباط منظور باشد، باید مسائل دیگری نیز وارد علم اصول بشوند که کسی چنین کاری نکرده است.

1- «وسيلة الوصول الى علم الاصول»، جلد 1، از صفحه 22: «لا نسلم ان اصول الفقه علم مستقل....».

در صورتی صحیح است که وجود ذهنی به عنوان مایز ذاتی مطرح شود؛ یعنی هرچه ذات آن اقتضای قرار گرفتن در طریق استنباط را داشته باشد، در علم اصول فقه مطرح شود؛ اما در صورتی که استنباط به عنوان مایز ذاتی لحاظ نشود، باید به میزان اطلاعات شاگردان توجه شود؛ یعنی هدف این است که شاگردان به استنباط برسند و برای رسیدن به این هدف، به مسائلی نیاز دارند و اگر این مسائل قبلاً خوانده نشده باشد، در علم اصول مطرح می‌شوند؛ اما اگر این مسائل از قبل خوانده شده باشد، در علم اصول مطرح نمی‌شوند؛ هرچند در استنباط نقش دارند.

به همین جهت بعضی از قواعد رجالی مانند توثیقات عام به مباحث اصولی نزدیک هستند (برخلاف بعضی دیگر از مسائل مانند ثقه بودن یا نبودن «محمد بن سنان») و در قیاس استنباطی نیز قرار می‌گیرند؛ اما چون قبل از علم اصول در علم رجال مورد بحث قرار گرفته‌اند، دیگر در علم اصول مطرح نمی‌شوند.

این مطلب نشان می‌دهد که نگاه، نگاه ذاتی نیست، بلکه نگاه غرض‌گرایانه است. به همین جهت است که در کتب اصولی قبل از «علامه حلی» مانند «ذریعه» و «عده»، بعضی از مباحث کلامی در علم اصول مطرح می‌شده است؛ اما پس از تألیف کتب کلامی توسط «علامه حلی»، کسانی که مبانی کلامی «علامه حلی» را قبول داشتند، این مسائل را در علم اصول بحث نکردند؛ زیرا میزان اطلاعات شاگردان در این مسائل را کافی می‌دانستند و علمایی که این مباحث را در بحث اصول خود وارد می‌کردند، کسانی بوده‌اند که نظرات متفاوتی نسبت به این مسائل داشته‌اند.

همچنین بحث «وضع» در «کفایه» مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما «علامه حلی» به این بحث نمی‌پردازد، بلکه این مطلب را به «شرح کفایه» ارجاع می‌دهد؛ زیرا این کتاب در گذشته خوانده می‌شده است و بحث «وضع» در آن مطرح شده بود و موضوع له نیز عام دانسته شده بود. «علامه حلی» نیز به دنبال اثبات عام بودن موضوع له بوده است و به همین جهت به جای طرح این بحث، شاگردان را به این کتاب ارجاع می‌داده است.

همچنین در دوره‌ی معاصر وقتی بحثی مطرح می‌شود که در علومی مانند رجال، ادبیات یا دیگر درس‌های متداول خوانده شده است، به‌طور مفصل به آن پرداخته نمی‌شود و شاگردان به رجال، ادبیات یا... ارجاع داده می‌شوند؛ اما اگر فقهی نسبت به بحث، نظر متفاوتی داشته باشد، در مورد آن بحث می‌کند.

بنابراین:

در علم اصول به دنبال مایز ذاتی نیستیم و اصلاً ذاتی‌ای که وحدت‌بخش علم اصول باشد، در این علم وجود ندارد؛ بلکه در علم اصول، غرض دارای اهمیت است و هرچه در غرض این علم نقش داشته باشد و در علوم دیگر مطرح نشده باشد، در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد.

در نتیجه جواب «مرحوم تبریزی» که وجود ذهنی غرض باعث تمایز می‌شود، کلام صحیحی است و اشکال وارده به آن صحیح نیست.

تعاریف علم اصول

الف) تعریف مشهور قبل از «مرحوم آخوند»

«العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعی».

اشکالات وارد شده به تعریف

اشکالات متعددی به این تعریف وارد شده است که باید به هر کدام پرداخته شود.

1. اشکال به قید «العلم»

در این تعریف، اصول به «علم به قواعد» تعریف شده است، یعنی اصول از سنخ کیف نفسانی است؛ اما طبق نظر بعضی اصول، علم نیست. مخالفین این تعریف دو گروه هستند:

الف) گروهی علم اصول را خود «قواعد» می‌دانند.<sup>1</sup> طبق این تعریف اصول، کیف نفسانی نیست، بلکه کیف نفسانی به این قواعد تعلق می‌گیرند؛

ب) گروهی دیگر «صناعت» و «فن» مربوط به «قواعد»، یعنی «مهارت به‌کارگیری قواعد» را علم اصول می‌دانند.<sup>2</sup>

این مطلب، برهانی نیست، بلکه باید دید متبادر از کلمه‌ی «اصول فقه» چیست؟ آیا خود «قواعد» است، یا «علم به قواعد» است یا «مهارت به‌کارگیری قواعد» است.

کلام «مرحوم آخوند»

ایشان معتقد است که اصول، «مهارت به‌کارگیری قواعد» است. اگر شخصی قواعد تعادل و تراجیح را فراگرفته باشد، اما نتواند آن قواعد را بر احادیث متعارض منطبق کند، نمی‌توان گفت که وی اصول را فراگرفته است. اینکه چنین شخصی

1- همانند «سید محسن حکیم» در «حقایق الاصول».

2- همانند «مرحوم آخوند».

«اصول را فرانگرفته است»؛ یعنی «مهارت به‌کارگیری اصول را فرانگرفته است» و این مطلب است که دارای اهمیت است.

بنابر این اصول، «صناعت» و «فن» است.

کلام «مرحوم حکیم»

وقتی گفته می‌شود که «اصول تدریس می‌کنم» به این معناست که «قواعد اصول را تدریس می‌کنم». همچنین «کتاب اصول»، «مهارت به‌کارگیری قواعد» نیست، بلکه «قواعد اصول» است. در نتیجه متبادر از اصول، «قواعد» است.

کلام استاد

طبق ارتکاز، اصول، همان «قواعد» است؛ وقتی گفته می‌شود «اصول می‌خوانم» یعنی «درسی می‌خوانم که در آن قواعد اصول آموزش داده می‌شود» و «تدریس اصول» یعنی «تدریس قواعد اصول». اگر در «اصول»، معنای «علم» نهفته باشد، عبارت «علم اصول فقه» اشتباه خواهد بود؛ زیرا به معنای «علم علم اصول فقه» است و چنین چیزی متبادر هیچ‌کس نیست.

کلام «مرحوم آخوند» نیز مختص به این مورد نیست، بلکه در هرجایی اگر اثر مورد انتظار از شیء بر آن مترتب نشود، شیء نفی می‌شود. به‌طور مثال گفته می‌شود «اگر می‌دانستی چرا عمل نکردی؟». در اینجا نیز همین‌گونه است؛ یعنی چون اثر مورد انتظار از علم اصول در شخص مشاهده نمی‌شود، اصول را نفی می‌کنیم، نه اینکه موضوع له اصول، مهارت باشد.

2. اشکال به قید «الممهده»

«ممهده» اسم مفعول به معنای آماده شده است؛ در نتیجه تنها قواعدی که ما را به استنباط حکم شرعی برسانند و برای استنباط آماده شده باشند، قواعد اصولی هستند. پس مواردی که در علم اصول مطرح شده و مورد بحث قرار می‌گیرند و حجیت آنها مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد، برای استنباط آماده نشده و اصولی نیستند که چنین مطلبی با ارتکاز سازگار نیست. برای حل این اشکال دو راه حل ارائه شده است:

الف) راه حل اول

«مرحوم آخوند» در «کفایه» به جای لفظ «الممهده»، از عبارت «التي يمكن ان يقع في طريق الاستنباط» استفاده می‌کنند. با این تعبیر، هرچه شأنیت حجیت را داشته باشد وارد علم اصول می‌شود؛ چه اینکه در انتها آنها را حجت بدانیم و چه حجیت آنها را رد کنیم.

ب) راه حل دوم

«الممهده» اسم مفعول نیست. این لفظ شاید توسط محشین به صورت اسم مفعول خوانده شده است؛ درحالی‌که این لفظ اسم فاعل است.

باید دید اگر این لفظ، اسم فاعل باشد چگونه اشکال حل می‌شود. اشکال این بود که بعضی از مواردی که در علم اصول بحث می‌شوند، حجت نیستند و از علم اصول خارج می‌شوند و این راه حل برای رفع این اشکال مطرح شده است. توضیح مدافعين این راه حل این است که زمانی که از حجیت قواعد بحث می‌شود، به اشکالات و پاسخ‌هایی که در این زمینه قرار دارد پرداخته می‌شود. این اشکال و جواب‌ها انسان را برای استنباط حکم شرعی آماده می‌کنند. حتی در صورتی‌که در انتها قاعده‌ای را حجت ندانیم، ابتدا به اشکالات و جواب‌های مرتبط با آن می‌پردازیم و این کار، انسان را برای استنباط حکم شرعی آماده می‌کنند. به عبارت دیگر حجت دانستن یا ندانستن یک قاعده انسان را برای استنباط آماده نمی‌کنند، بلکه پرداختن به اشکالات و جواب‌های مرتبط است که این نقش را ایفا می‌کنند.

کلام استاد

این کلام صحیح است که پرداختن به سؤالات و جواب‌ها شخص را برای استنباط آماده می‌کنند؛ اما ظهور تعریف این است که «الممهده» صفت «القواعد» است؛ یعنی خود قواعد شخص را برای استنباط آماده می‌کنند؛ نه پرداختن به اشکالات و جواب‌های مطرح شده در مورد قاعده.

بنابر این راه حل مورد پذیرش نیست و راه حل «مرحوم آخوند» است که این اشکال را حل می‌کند.

3. اشکال به قید «لاستنباط»

دو گروه با آوردن این قید در تعریف مخالفت کرده‌اند:

الف) اشکال به جامعیت تعریف

«مرحوم آخوند» به جامعیت تعریف اشکال می‌کنند. به نظر ایشان اگر قید «استنباط حکم شرعی» در تعریف آورده شود، بخش‌هایی از علم اصول، از آن خارج می‌شوند و برای رفع این اشکال است که ایشان عبارت «او التي ينتهي اليها في مقام العمل» را به تعریف خود اضافه می‌کنند.

توضیح: ایشان از «حکم شرعی»، «حکم واقعی» را فهمیده است که در این صورت «استنباط حکم شرعی» به معنای «استنباط حکم واقعی» خواهد بود. از آنجایی‌که بعضی از مسائل در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، اما ما را به حکم واقعی نمی‌رسانند، باید «قید او التي ينتهي اليها في مقام العمل» اضافه شود که این مسائل نیز داخل در علم اصول

باشند. به‌طور مثال مباحث اصول عملیه در شبهات حکمیه و حجیت ظن بنا بر انسداد حکومتی<sup>1</sup> حکم ظاهری را بیان می‌کنند؛ نه حکم واقعی را.

«مرحوم آخوند»:

اصول عملیه در شبهات حکمیه را مثال می‌زند؛ زیرا اصول عملیه در شبهات موضوعیه استنباطی نیستند، بلکه تطبیقی بوده و در اصل فقهی هستند و بحث آنها در اصول استطرادی است.

انسداد حکومتی را مثال می‌زند؛ زیرا انسداد:

اگر کشفی باشد، اماره و طریق به حکم واقعی است و بدون قید «او التی...» نیز داخل در علم اصول است؛

اما اگر حکومتی باشد، نوعی احتیاط است و بیان می‌کند که احتیاط تام موجب عسر و حرج است؛ اما تمام احتمالات را نیز نمی‌توان کنار گذاشت؛ بنابراین باید به احتمالات ظنی اعتنا شود و احتمالات وهمی کنار گذاشته شوند.

کلام استاد

همان‌گونه که «مرحوم نائینی» می‌گوید، نیازی به اضافه کردن قید «او التی...» نیست و خود «مرحوم آخوند» نیز در اول استصحاب به تعریف علم اصول پرداخته و این عبارت را ذکر نکرده‌اند. علت این است که «حکم شرعی»:

به معنای «خصوص حکم واقعی» نیست تا مواردی که ذکر شد از تعریف خارج باشند،

بلکه اعم از «حکم واقعی» و «حکم ظاهری» است و در نتیجه مواردی که ذکر شد نیز داخل در تعریف هستند.<sup>2</sup>

اشکال «شهید صدر»

با اعم دانستن حکم، اشکال جامعیت برطرف نمی‌شود؛ زیرا مواردی در اصول هستند که نه حکم واقعی دارند و نه حکم ظاهری. «اصول عملیه عقلیه» مثالی برای این موارد است؛ یعنی نه حکم واقعی را می‌رساند و نه حکم ظاهری بلکه صرفاً منجزیت و معذرت دارند و در نتیجه از تعریف علم اصول خارج هستند. به عبارت دیگر:

حکم باید دارای اعتبار حاکم باشد؛

اعتبار حاکم در اصول عملیه عقلیه وجود ندارد؛

در نتیجه اصول عملیه حکم نیستند که تقسیم به واقعی و ظاهری شوند.

کلام استاد

دو اشکال به این کلام وارد است؛ مبنایی بودن اشکال و مورد پذیرش نبودن مبنا:

1. مبنایی بودن اشکال

تعریف جدید برای حکم، بحثی مبنایی خواهد بود و «مرحوم نائینی» قائل به تعریف جدیدی برای حکم نیست، بلکه این مبنای «شهید صدر» است که در حکم باید جعل و اعتبار حاکم باشد.

2. مورد پذیرش نبودن مبنا

این اشکال به خاطر تعریف ماهیت حکم است:

اگر جعل حاکم را در ماهیت حکم دخیل بدانیم، «اصول عملیه عقلیه» حکم نخواهند بود؛ زیرا در اصول جعلی وجود ندارد؛

اما این مطلب مورد پذیرش نیست که حکم به معنای جعل حاکم باشد.

توضیح: موضوع له با تبادل به دست می‌آید و این‌گونه نیست که از حکم، جعل متبادر شود. خود معذرت و منجزیت نیز حکم است و نباید حکم را محدود به مجعول کرد تا چنین اشکالی بر مطلب وارد شود.

به نظر ما حکم به معنای مجعول نیست؛ به تعبیر دقیق‌تر معتقدیم فقها و اصولیین در حکم جعل جدیدی نداشته‌اند. چنین مطلبی در کلام قدما یافت نمی‌شود و بحث‌هایی که امروزه در این مورد شکل گرفته است، به خاطر بحث‌هایی حقوقی است. در حقوق بحثی به نام «ماهیت حکم» وجود دارد که از آنجا به فقه راه پیدا کرده است. در کتبی مانند کتب «شیخ مفید»، «شیخ طوسی» و... چنین مطلبی مورد بحث قرار نگرفته است و حتی «وحید بهبهانی» که حکم واقعی و ظاهری را بیان می‌کند، به تعریف حکم نمی‌پردازد. همچنین شاگردان «وحید بهبهانی» نیز تعریف حکم را مطرح نکرده‌اند؛ زیرا تعریف جدیدی را برای حکم قائل نبودند، بلکه حکم را به همان معنای عرفی آن معنا می‌کردند؛ یعنی:

این‌همانی موضوع و محمول در قضیه‌ی حملیه؛

یا ملازمه‌ی بین مقدم و تالی در قضیه‌ی شرطیه.

در این صورت، منجزیت و معذرت نیز حکم است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «قبح عقاب بلا بیان معذر است»، بین «قبح عقاب بلا بیان» و «معذرت» این‌همانی برقرار شده و «معذرت» نیز حکم دانسته می‌شود؛ بدون اینکه به اعتبار شارع نیاز باشد.

1- انسداد کشفی اماره است و حکم واقعی را بیان می‌کند، اما انسداد حکومتی صرفاً این را نتیجه می‌دهد که مکلف در صورت عمل به ظن معذور است.

2- «مرحوم نائینی»، «اجود التقريرات»، جلد 1 صفحه 3؛ «مرحوم خویی»، «دراسات فی علم الاصول» صفحه 22.

«مرحوم آخوند» در «کفایه» نیز به تعریف حکم پرداخته است. ممکن است تصور شود اینکه «مرحوم آخوند» قید «او الی ینتهی...» را به تعریف اضافه کرده‌اند، نشان می‌دهد که ایشان نیز جعل را در حکم دخیل می‌دانسته‌اند؛ اما این مطلب درست نیست. برای روشن شدن مطلب باید به کلام «مرحوم آخوند» در ابتدای استصحاب توجه شود. ایشان در ابتدای استصحاب نیز به تعریف علم اصول پرداخته و می‌گوید: اگر حکم را اعم از واقعی و ظاهری بدانیم، نیازی به ضمیمه‌ی «او الی...» نیست؛ پس نکته‌ای که باعث شده «مرحوم آخوند» این قید را به تعریف اضافه کند:

بحث ماهیت حکم نبوده است،

بلکه این نکته بوده که ایشان حکم شرعی را به معنای حکم واقعی می‌دانسته و به دنبال این بوده که کل احکام ظاهری را با این قید به تعریف اضافه کند؛ چه احکام ظاهری‌ای که جعل شرعی دارند؛ مانند اصول عملیه‌ی شرعیه و چه احکام ظاهری‌ای که جعل شرعی ندارند؛ مانند اصول عقلیه‌ی عملیه. در نتیجه در اصول تعریف جدیدی را برای حکم قائل نیستیم، بلکه حکم را به همان معنای لغوی می‌دانیم و به همین جهت معذرت و منجزیت را نیز حکم می‌دانیم.

ب) اشکال به مانعیت تعریف

بعضی از علما اشکال مانعیت را بر تعریف وارد می‌کنند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای مانند «شهید صدر» که معتقدند با این تعریف، اصول شامل برخی از قواعد فقهیه نیز می‌شود؛ و عده‌ای که معتقدند با این تعریف، اصول شامل برخی از قواعد رجال و لغت می‌شود.

نقض اول: نقض به قواعد فقهیه

مقدمه: تعریف استنباط

برای بررسی این اشکال، توجه به معنای «استنباط» ضرورت دارد. باید دید معنای استنباط چیست که شامل برخی از قواعد فقهیه شده و این قواعد به عنوان نقض بر تعریف و اشکال بر مانعیت آن ذکر می‌شوند. تعاریف مختلفی برای استنباط شده که باید به آنها پرداخت:

1. تعریف «مرحوم نائینی»

مسئله‌ی استنباطی، آخرین کبرای استدلال است.

نقد

این تعریف صحیح نیست و دو مثال نقض می‌توان برای آن ذکر کرد:

مباحث الفاظ، صغرای استدلال هستند و کبرای آنها «کل ظاهر حجه» است؛ اما مباحث الفاظ از بحث‌های اصولی به محسوب می‌شوند؛

همچنین بعضی از قواعد فقهیه نیز قواعد کبروی هستند؛ به‌طور مثال «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه» کبرای حکم طهارت است.

2. تعریف «مرحوم خویی»

پاسخ ایشان این است که قواعد فقهیه، قواعد رجال و قواعد لغوی، استنباطی نیستند، بلکه تطبیقی هستند و در نتیجه اصلاً وارد تعریف نمی‌شوند؛ بنابراین اشکال مانعیت افراد اصلاً وارد نیست.

برای روشن شدن این کلام، باید تعریف «مرحوم خویی» از استنباط را بررسی کرد. «مرحوم اصفهانی» در این زمینه کلامی دارند که «مرحوم خویی» نیز آن را پذیرفته‌اند. «مرحوم اصفهانی» می‌گوید: در اصول به دنبال تحصیل حجت و در فقه، تفسیر و... به دنبال تطبیق حجج حاصله هستیم. طریق استنباط یعنی تحصیل حجت؛ و حجت می‌تواند به معنای:

معذر و منجز باشد؛

تتمیم کشف باشد؛

یا موارد دیگر.

به عبارت دیگر فقیه:

در ابتدا به دنبال این است که بداند چه چیزی حجت است و چه چیزی حجت ندارد؛

و سپس آنچه را که حجت دانسته است، در فقه، تفسیر و... استفاده می‌کند.

مثال: فقیه به این بحث می‌پردازد که «جمله‌ی شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا خیر». حال:

اگر فقیه مفهوم داشتن جمله‌ی شرطیه را نتیجه بگیرد، می‌تواند این قاعده را در فقه، تفسیر و... بر جملات شرطی تطبیق داده و از آنها مفهوم‌گیری کند؛

اما اگر فقیه مفهوم داشتن جمله‌ی شرطیه را نپذیرد، نمی‌تواند این تطبیق را انجام دهد.

در نتیجه:

در علم اصول تحصیل حجج انجام می‌گیرد؛

و در سایر علوم تطبیق حجج انجام می‌گیرد.

«مرحوم خویی» این کلام را پذیرفته و استنباط را به معنای تحصیل و رسیدن به حجت می‌دانند.

«رسیدن به حجت» به لحاظ جامعیت قید مناسبی است؛ زیرا در تمام مباحث اصول به دنبال حجت هستیم؛ اما جوابی برای نقض‌های «شهید صدر» نمی‌شود. ایشان بعضی از قواعد فقهیه را ذکر می‌کند که در آنها نیز به دنبال تحصیل حجت هستیم؛ درحالی‌که این موارد اصولی نیستند و اگر استنباط را به «رسیدن به حجت» معنا کنیم، این نقض‌ها بر تعریف وارد می‌شود.

توضیح: قواعد فقهیه 5 قسم هستند:

**الف)** بعضی از مواردی که به عنوان قاعده‌ی فقهی مطرح می‌شوند، به معنای حقیقی، قاعده نیستند. قاعده یعنی «امر کلی‌ای که نکته‌ای ثبوتی دارد و بر افراد خود منطبق است». «نکته‌ی ثبوتی داشتن» به این معناست که قاعده، نکته‌ی جدیدی را بیان کرده و جعل جدیدی را ارائه می‌کند که این نکته بر افراد خود منطبق می‌شود. به‌طور مثال «هر معلولی علتی دارد»، قاعده‌ای فلسفی؛ «فاعل مرفوع است»، قاعده‌ای نحوی و «امر ظاهر در وجوب است»، قاعده‌ای اصولی است. این قواعد اموری کلی هستند که نکته‌ای ثبوتی را بیان کرده و بر افراد خود منطبق می‌شوند. طبق این تعریف، «لا ضرر» قاعده نیست؛ زیرا نکته‌ای ثبوتی را بیان نمی‌کند و صرفاً اخبار از قیود جعل است. «لا ضرر» چه طبق مسلک «شیخ انصاری» و چه طبق مسلک «مرحوم آخوند»، از این مطلب حکایت می‌کند که احکام شرعی‌ای که توسط شارع جعل شده‌اند، مقید به این قید هستند که ضرری نباشند. همانند اینکه قاعده‌ی جدیدی بیان شود و گفته شود: «تکلیف به غیرمقدور عرفاً باطل است». گرچه این جمله قاعده نامیده می‌شود، اما به معنای حقیقی قاعده نیست؛ زیرا صرفاً بیان می‌کند که جعل‌هایی که انجام شده است، مقید به قید قدرت بوده‌اند. به‌طور مثال اگر وضو مقدور نبود، جعل نشده است. بیان جعل نشدن احکام ضرری، غیرمقدور و...:

یا مستقیماً به لسان نفی حکم است که مسلک «شیخ انصاری» است؛

یا نفی حکم به لسان نفی موضوع است که مسلک «مرحوم آخوند» است.

ولی به هر صورت نکته‌ای ثبوتی بیان نشده است و صرفاً قیود جعل نشان داده شده است.

در قدما نیز «لا حرج» و «لا ضرر» به عنوان قاعده مطرح نمی‌شدند، بلکه این دو را همانند «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» می‌دانستند. به‌طور مثال «شیخ صدوق»:

زمانی که می‌خواهد وضوی ضرری را نفی کند، «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» را مطرح می‌کند؛

و زمانی که می‌خواهد وضوی غیرمقدور را نفی کند، «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» را بیان می‌کند.

اما از آنجایی‌که پس از قدما مباحثی که تحت عنوان «لا ضرر» مطرح می‌شد، افزایش پیدا کرد، این مسئله به صورت مستقل مورد بحث قرار گرفت تا اینکه «شهید اول» در «القواعد و الفوائد»، چنین مواردی را به عنوان قاعده مطرح کرد. «لا حرج» نیز همین‌گونه است؛ یعنی:

این جمله در حقیقت همان عبارت «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» است که این نکته را بیان می‌کند که اگر وضو، روزه یا...، حرجی بود، جعل نشده است؛

اما در طول زمان بحث‌هایی که تحت این عنوان مطرح می‌شد، افزایش پیدا کرد. به‌طور مثال این موارد تحت عنوان «لا حرج» مورد بحث قرار گرفت: «حرج نوعی است یا شخصی»، «اگر کسی حرج را مراعات نکرد، انشاء نفی شده است و عمل او باطل است یا فعلیت نفی شده و عمل او صحیح است» و... به همین دلیل این مورد نیز به عنوان قاعده مطرح شد.

**نکته:** اگر کسی مسلک «شیخ الشریعه» را در مورد «لا ضرر» پذیرفت، یعنی «لا ضرر» را به معنای «نهی از فعل ضرری» دانست، این جمله دارای نکته‌ی ثبوتی خواهد بود؛ زیرا در جایی دیگر به صورت کلی گفته نشده است «ضرر زدن حرام است»<sup>1</sup>. طبق این مسلک، «لا ضرر» قاعده خواهد بود اما جزء قواعد تطبیقی در شبهات حکمیه محسوب می‌شود؛ زیرا مغایرت این قاعده با اینکه «این فعل ضرری حرام است» مغایرت کلی و فرد است.

پس مواردی مانند «لا ضرر» نمی‌توانند به عنوان اشکال بر کلام «مرحوم خویی» مطرح شوند؛ زیرا:

طبق مسلک «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» اصلاً قاعده نیست؛

و طبق مسلک «شیخ الشریعه» قاعده است، اما جزء قواعد تطبیقی‌ی شبهات حکمیه محسوب می‌شود.

**ب)** برخی از قواعد فقهیه، قواعد تطبیقی‌ای هستند که حکم ظاهری را تطبیق می‌دهند. به‌طور مثال «اصاله الطهاره در شبهات موضوعیه» تطبیقی است؛ زیرا مغایرت آن با موردی که قاعده در آن اجرا می‌شود، مغایرت کلی و فرد است و از آنجایی‌که اصل عملی است، حکم آن، حکم ظاهری است.

«استصحاب در شبهات موضوعیه»، «برائت در شبهات موضوعیه» و به‌طور کلی اصول عملیه در شبهات موضوعیه تطبیقی هستند و حکم ظاهری را بیان می‌کنند.

پس این موارد نیز نمی‌توانند به عنوان اشکال بر تعریف وارد شوند و نقض کلام «مرحوم خویی» نیستند.

1- نهی عقل از ضرر حداکثر قبح را ثابت می‌کند و نمی‌توان طبق حکم عقل، حرمت ضرر را اثبات کرد؛ زیرا احکام دایر مدار مفاسد و مصالح هستند؛ نه ضرر و منفعت.

ج) برخی از قواعد فقهیه، قواعد تطبیقی‌ای هستند که حکم واقعی را تطبیق می‌دهند. به‌طور مثال «ما یضمن بصحیحه، یضمن بفاسده» یا «ید ضمان آور است». این موارد در قواعد فقهیه مطرح می‌شوند و حکمی که بیان می‌کنند، حکمی واقعی است. رابطه‌ی این قواعد با فرد نیز رابطه‌ی کلی و فرد است.

پس کلام «مرحوم خویی» در مورد این قواعد نیز صحیح است و این موارد نقض بر تعریف نمی‌شوند.

د) برخی از قواعد، استنباط حکم ظاهری هستند. به‌طور مثال «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه» تطبیقی نیست؛ زیرا مغایرت آن با حکم مفتی به مغایرت کلی و فرد نیست، چون در شبهات حکمیه فحص واجب است؛ بنابراین قاعده‌ی «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه» استنباطی است و حکم ظاهری را بیان می‌کند.

چنین قواعدی استنباطی هستند؛ اما در علم اصول مورد بحث قرار نمی‌گیرند.

پس این قواعد می‌توانند به عنوان اشکال بر «مرحوم خویی» مطرح شوند؛ یعنی «مرحوم خویی» گفتند که:

قواعد فقهیه تطبیقی هستند و با قید استنباط، از تعریف خارج می‌شوند؛

در حالی که این نوع از قواعد فقهیه استنباطی هستند و با قید استنباط، از تعریف خارج نمی‌شوند.

ه) برخی از قواعد استنباط حکم واقعی هستند؛ مانند «امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد». این قاعده فقهی است و طبق آن گفته می‌شود اگر در روایتی نسبت به یک شیء، امر «فاغسله» وارد شد، آن شیء را نجس می‌دانیم.

همچنین این قاعده استنباطی است و مغایرت آن با حکم مفتی به، مغایرت کلی و فرد نیست؛ زیرا:

باید روایت معتبری یافت شود که در آن امر به شستن شده است؛

و با ضمیمه کردن «امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد» به آن روایت، فتوای به نجاست داده

شود.

این قاعده همانند قاعده‌ی «امر به شیء مستلزم نهی از ضد است»، استنباطی است و حکمی که از آن استنباط می‌شود، حکمی واقعی است.

بنابراین این نوع از قواعد نیز می‌توانند به عنوان اشکال بر کلام «مرحوم خویی» مطرح شوند.

در نتیجه اشکال عدم مانعیت اغیار به خاطر نقض به قواعد فقهیه بر تعریف مشهور وارد است؛ زیرا دو قسم از قواعد فقهیه، استنباطی بوده و داخل در تعریف علم اصول هستند. اگر بخواهیم این اشکال را مرتفع کنیم، باید قید «مشترک بین ابواب مختلف» را به قواعد اضافه کنیم که توضیح این را محل در بیان قول مختار ارائه می‌کنیم.

پاسخ «مرحوم تبریزی»: پاسخ ایشان به این دو نقض این است که:

«امر به شستن شیء ارشاد به نجاست آن شیء است»، قاعده‌ای تطبیقی است نه استنباطی؛ زیرا مغایرت آن با

فرد، مغایرت کلی و فرد است؛

و «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه» گرچه استنباطی است؛ زیرا صرف «اصاله الطهاره» حجت نیست و به

خاطر حکمیه بودن شبهه، فحص نیز واجب است و با انضمام فحص و یاس، به «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه»

به حجت برسیم؛ اما این بحث اصالتاً اصولی است و استطراداً در فقه بحث می‌شود.

توضیح اینکه قاعده‌ی طهارت در فقه مورد بحث قرار می‌گیرد و چون روایات شبهه‌ی موضوعیه و حکمیه از هم جدا نیستند، در فقه از شبهات حکمیه نیز بحث می‌شود؛ همان‌گونه که «استصحاب در شبهات موضوعیه» بحثی فقهی است؛ اما استطراداً در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد. علت این امر این است که در اصول از روایات استصحاب بحث می‌شود و برای اینکه بحث از این روایات و دلالت آنها در فقه تکرار نشود، بحث «استصحاب در شبهات موضوعیه» نیز در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد.

کلام استاد: اگر این جواب مورد قبول قرار بگیرد و مخالفین مثال دیگری برای استنباط حکم واقعی ارائه نکنند، این اشکال حل می‌شود؛ اما در غیر این صورت، بهترین راه اضافه کردن قید «مشترک بین ابواب مختلف» است همان‌گونه که «سید محسن حکیم» در «حقائق الاصول» این مطلب را بیان کرده و «مرحوم آخوند» در ابتدای اصول عملیه به آن اشاره دارد.

3. تعریف «مرحوم تبریزی»

طبق تعریف «مرحوم تبریزی» می‌توان به بسیاری از نقض‌ها پاسخ داد. تعریف ایشان از استنباط این‌گونه است:

اگر تفاوت حکمی که فتوای فقیه است با قاعده‌ای که از آن بحث می‌شود در حد مغایرت کلی و فرد باشد، مسئله،

تطبیقی است و در نتیجه در فقه بحث می‌شود؛

اما اگر تفاوت حکمی که فتوای فقیه است با قاعده‌ای که از آن بحث می‌شود بیش از مغایرت کلی و فرد باشد،

مسئله استنباطی است و در نتیجه در اصول از آن بحث می‌شود.

مثال:

اصول عملیه در شبهات موضوعیه (مانند استصحاب): در شبهات موضوعیه فحص واجب نیست و بنابراین مغایرت این قاعده با حکم مفتی به در حد کلی و فرد است. در نتیجه این موارد تطبیقی بوده و مسئله‌ای فقهی قلمداد می‌شوند؛

...

اگر استنباط این‌گونه معنا شود به بسیاری از نقض‌ها پاسخ داده شده و عمده‌ی مشکلات در مورد قواعد فقهیه، رجال و لغت حل می‌شود؛ اما تعدادی از مسائل باقی می‌مانند که حتی طبق این تعریف استنباطی هستند و باید در اصول مورد بحث قرار بگیرند؛ درحالی‌که مسئله‌ای اصولی نیستند:

**مثال 1:** «امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد». یکی از قواعد فقهی این است که اگر در روایت گفته شود «فاغسله»، آن شیء را نجس می‌دانیم. گرچه در روایت نیامده است که مثلاً لباس نجس است، اما به خاطر امر به شستن، آن لباس را نجس می‌دانیم؛ زیرا اثبات می‌کنیم که «امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن دارد». این قاعده در اصول مورد بحث قرار نگرفته است، اما طبق تعریفی که برای استنباط شد، این قاعده نیز استنباطی است.

**توضیح:** مغایرت بین فتوا به نجاست «عرق جلاله» با قاعده‌ی «امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد» بیش از مغایر کلی و فرد است؛ زیرا برای فتوا به نجاست، علاوه بر اینکه به این قاعده نیاز داریم، باید امر به شستن را نیز در منابع داشته باشیم و از ضمیمه کردن «امر به شستن» با قاعده‌ی «امر به شستن شیء، ارشاد به نجاست آن شیء دارد»، فتوا به نجاست بدهیم.

**مثال 2:** «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه». طبق تعریف «مرحوم تبریزی»:

«اصاله الطهاره در شبهات موضوعیه» تطبیقی بوده و در فقه بحث می‌شود؛

اما «اصاله الطهاره در شبهات حکمیه» استنباطی خواهد بود؛ زیرا در شبهات حکمیه فحص واجب است و در نتیجه این قاعده باید در اصول مورد بحث قرار بگیرد.

**مثال 3:** «اصول عملیه در شبهات حکمیه». این موارد نیز در فقه مورد بحث قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که طبق تعریف، استنباطی بوده و باید در اصول به آنها پرداخته شود.

برای اینکه این موارد نیز از علم اصول خارج شوند، «سید محسن حکیم» قیدی دیگر را به تعریف اضافه می‌کنند. ایشان می‌گویند: فقها:

قواعدی مانند «تجاوز و فراغ» را که مختص به یک باب (باب صلاه) هستند، در همان باب مورد بحث قرار داده و در اصول به آنها نمی‌پردازند؛

و قواعدی را در اصول مطرح می‌کنند که مربوط به یک باب خاص نیستند.

در نتیجه:

با اضافه کردن قید «قواعد مشترک بین ابواب مختلف» به تعریف «مرحوم آخوند» که «استنباط» را در تعریف مطرح می‌کند،

و تعریف «استنباط» طبق بیان «مرحوم تبریزی»، اشکالاتی که بر مانعیت تعریف وارد شده است، حل می‌شود. «مرحوم آخوند» در تعریف خود از قید «مشترک بین ابواب» استفاده نمی‌کند؛ اما از کلام ایشان در ابتدای اصول می‌توان به این مطلب رسید. در ابتدای اصول عملیه این اشکال مطرح می‌شود که چرا اصول عملیه 4 مورد دانسته شده‌اند؛ درحالی‌که بیش از این تعداد هستند؟ «مرحوم آخوند» سه پاسخ به این پرسش می‌دهند. یکی از جواب‌های «مرحوم آخوند» این است که «قواعد اصولیه باید مربوط به بیش از یک باب باشند، نه مختص به یک باب خاص». در نتیجه با اضافه کردن قید «مشترک بین ابواب» به تعریف موافقیم؛ اما معتقدیم که این کلام، کلام جدیدی نیست و «مرحوم آخوند» در اصول عملیه آن را مطرح کرده است.

نقض دوم و سوم نقض به قواعد لغت و رجال

برخی از قواعد رجالی مانند قاعده‌ی «مشایخ ثقات» یا قاعده‌ی «اصحاب اجماع» و همچنین برخی از قواعد نحوی و بلاغی که گاهی در ظهورات از آنها استفاده می‌شود، در طریق استنباط قرار می‌گیرند؛ یعنی برای رسیدن به حکم شرعی این قواعد در قیاس قرار می‌گیرند. به‌طور مثال برای رسیدن به این نتیجه که «این خبر حجت است» باید احراز کرد که «راوی ثقه است» و برای اینکه بدانیم راوی ثقه است، از قاعده‌ی «مشایخ ثقات» استفاده می‌شود.

بنابراین برخی از قواعد رجالی و ادبی نیز در طریق استنباط قرار می‌گیرند و تعریف، شامل این قواعد نیز می‌شود؛ درحالی‌که کسی این قواعد را در اصول مورد بحث قرار نمی‌دهد.

پاسخ «مرحوم نائینی»

این قواعد، صغرای قیاس را تشکیل می‌دهند و در کبرای قیاس قرار نمی‌گیرند. به‌طور مثال کبرای قیاس این است که «خبر ثقه حجت است» و قاعده‌ی رجالی، برای خبر ثقه صغری را تشکیل می‌دهد و کبرای استنباط قرار نمی‌گیرد. پس با وارد کردن قید «کبرویت»، می‌توانیم این نقض‌ها را نیز جواب بدهیم؛ یعنی علاوه بر استنباطی بودن، کبرای در استنباط بودن را نیز به تعریف اضافه می‌کنیم.

نقد پاسخ «مرحوم نائینی»

اگر این قید به تعریف اضافه شود،

نقض‌های وارده از تعریف خارج می‌شوند و مشکل مانعیت تعریف حل می‌شود؛

اما مواردی که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، از تعریف خارج می‌شوند و ایراد جامعیت وارد می‌شود.

به‌طور مثال مباحث الفاظ از علم اصول خارج می‌شوند؛ زیرا این مسائل، صغرای «کل ظاهر حجه» هستند؛ بنابراین نمی‌توان این قید را به تعریف اضافه کرد.

پاسخ «مرحوم خویی»

قواعد اصولی قواعدی هستند که نقش نهایی در استنباط را ایفا می‌کنند؛ یعنی:

یا پس از آنها مقدمه‌ی دیگری برای استدلال و رسیدن به حکم مفتی به وجود ندارد؛

یا اگر پس از آنها مقدمه‌ی دیگری برای استدلال وجود داشته باشد، آن مقدمه مسئله نیست، بلکه امری مسلم است.

**توضیح:** بین قواعد اصولی و بین قواعد رجالی و ادبی تفاوتی وجود دارد:

قواعد رجالی و ادبی نقش نهایی را در استنباط را ایفا نمی‌کنند؛ زیرا هر قاعده‌ی رجالی مقدمه‌ای برای استنباط قرار بگیرد،

پس از آن باید مقدمه‌ی دیگری مانند «حجیت خبر واحد» نیز در استدلال بیاید. همچنین هر قاعده‌ی لغوی مقدمه‌ی یک

استنباط را تشکیل دهد، باید مقدمه‌ی دیگری مانند «منشأ ظهور» یا «حجیت قول لغوی» نیز در استدلال مطرح شود؛

اما قواعد اصولی نقش نهایی را در استنباط ایفا می‌کنند؛ که این قواعد دو دسته هستند:

1. یا پس از آنها مقدمه‌ی دیگری وجود ندارد؛ مانند مباحث حجیت که آخرین مقدمه‌ی استدلال هستند؛

2. یا پس از آنها مقدمه‌ی دیگری وجود دارد؛ اما این مقدمات اصلاً مسئله و محل سؤال نیستند؛ مانند «مباحث الفاظ» که

پس از آنها مقدمه‌ی «کل ظاهر حجه» در استدلال می‌آید و مانند مباحث «ملازمات عقلیه» که پس از آنها مقدمه‌ی «حجیت

عقل» می‌آید.

به‌طور مثال پس از ملازمات عقلیه مانند «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است» یا «بین مقدمه‌ی واجب و ذی‌المقدمه‌ی

واجب ملازم موجود دارد»، مقدمه‌ی «هذا الحكم حجه» نیز اضافه می‌شود؛ اما این مقدمه همان «حجیت قطع» است و

«حجیت قطع» اصلاً مسئله و مورد سؤال نیست. فروعاً مسئله‌ی قطع مانند «قطع حاصل از مقدمات عقلیه‌ی بعید از

حس» مورد اختلاف است اما اصل «حجیت قطع» مسئله نیست. حتی اگر این بحث، برای کسی مسئله باشد، دیگر مسئله‌ی

اصولی نیست.

در نتیجه می‌توان گفت که تفاوت مسائل اصولی با مسائل رجالی و لغوی در این است که:

مسائل لغوی و رجالی برای اینکه ما را به حکم مفتی به برسانند، نیاز به انضمام مسائل اصولی دارند؛

اما مسائل اصولی برای اینکه ما را به حکم مفتی به برسانند، نیاز به انضمام مسئله‌ی اصولی ندارند و گرچه ممکن

است کبری یا صغرای دیگری به مقدمات استدلال اضافه شود؛ اما آن کبری یا صغری یا مسئله نیست و یا اگر

مسئله است، مسئله‌ای اصولی نیست.

نقد پاسخ «مرحوم خویی»<sup>1</sup>

«شهید صدر» نقض‌هایی به این پاسخ وارد می‌کنند؛ یعنی مسائلی را ذکر می‌کنند که اصولی هستند؛ اما نیاز به ضمیمه

شدن مقدمات دیگری نیز دارند. برخی از این نقض‌ها عبارت‌اند از:

1. **نقض به مسائل الفاظ**

مسائل الفاظ اصولی هستند؛ اما طبق این جواب تمام مسائل الفاظ از تعریف خارج می‌شوند؛ چون صغرای هستند که نیاز

به ضمیمه شدن «کل ظاهر حجه» دارند.

**پاسخ «مرحوم تبریزی»**

«کل ظاهر حجه» مسئله‌ای اصولی نیست، بلکه مسئله‌ای اصولی-اخباری است؛ یعنی این بحث در منازعات بین اصولیین

و اخباریین به مسئله تبدیل شده است و خود اصولیین در مورد آن اختلافی ندارند. شاهد این مطلب این است که پیش از

اخباریین این بحث در کتب اصولی مطرح نشده است و پس از اخباریین است که این بحث وارد کتب اصولی شده است.

در کتبی مانند «عده الاصول» و «نهایه الوصول» بحثی با عنوان «حجیت ظواهر» مطرح نشده است و گویا حجیت

ظهور، امری مفروغ عنه قلمداد شده است؛ اما پس از اشکال اخباریون و رد ظواهر کتاب، بحثی بین اصولیین و اخباریین

آغاز شده و با پذیرش بعضی از مدعاهای اخباریین و رد بعضی دیگر، تفصیلاتی در این مورد درست می‌شود.

در نتیجه گرچه «حجیت ظواهر» به عنوان کبری برای مسائل الفاظ قرار می‌گیرد، اما مسئله‌ای اصولی نیست و مسئله

شدن آن در منازعات بین اصولیین و اخباریین است.

**نقد پاسخ «مرحوم تبریزی»**

اینکه «مرحوم تبریزی» ریشه‌ی بحث «حجیت ظواهر» را نزاع با اخباریین می‌دانند، صحیح نبوده و دو اشکال بر آن

وارد است:

**الف) ریشه‌ی بحث از حجیت ظواهر دو چیز است:**

1. منازعات با اخباریین و روایاتی که برای رد ظهور قرآن به آنها استدلال می‌شود؛

2. تفاوت بین افراد حاضر در عصر معصومین علیهم‌السلام و افراد دیگر؛ یعنی تفصیل بین مشافه و غیر مشافه

و تفصیل بین من قصد و غیر من قصد.

1- این نقض‌ها به همراه جواب آنها در نوارهای درس «مرحوم تبریزی»؛ نوار شماره 7 تا نوار 10 دقیقه‌ی 40 بیان شده‌اند.

گرچه مورد اول به خاطر بحث با اخباریین مطرح شده است؛ اما هر دو طرف نزاع در مورد دوم، اصولی هستند؛ یعنی یک طرف بحث «میرزای قمی» است و در طرف دیگر مشهور اصولیون قرار دارند. در نتیجه نمی‌توان گفت «حجیت ظواهر» نزد اصولیین و بلکه نزد تمام عقلا مفروغ عنه بوده و این بحث پس از اخباریین تبدیل به مسئله شده و به عنوان پاسخی به شبهه‌ی آنها بوده است، بلکه بخش زیادی از بحث «حجیت ظواهر» مربوط به اختلاف با «میرزای قمی» است.

ب) اگر بپذیریم که بحث «حجیت ظواهر» به خاطر نزاع با اخباریین مطرح شده، این بحث در ابتدا این‌گونه بوده است اما امروزه به خاطر نزاع با اخباریین مطرح نمی‌شود، بلکه بین خود اصولیین تفصیلاتی در بحث «حجیت ظواهر» مطرح است. درست است که بسیاری از این تفصیلات در ادامه‌ی کلام اخباریین و «میرزای قمی» مطرح شده‌اند؛ اما اکنون در علم اصول مطرح هستند و نمی‌توان گفت «حجیت ظواهر» مسئله‌ای اصولی نیست و صرفاً به خاطر جواب به اخباریین مطرح نمی‌شود.

2. مسئله‌ی «امر به شیء مستلزم نهی از ضد است».

یکی از مسائلی که در علم اصول مطرح می‌شود این است که «امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست یا خیر؟»؛ اگر گفته شود «امر به شیء مستلزم نهی از ضد است» باید کبرای «دلالت نهی بر فساد» را نیز به آن اضافه کنیم تا نتیجه حاصل شود.

بنابر این این کلام که مسئله‌ای اصولی است که:

نیازی به ضمیمه کردن مقدمه‌ی دیگری ندارد؛

یا اگر نیاز به ضمیمه کردن مقدمه‌ی دیگری داشته باشد، آن مقدمه، مسئله نیست؛

یا اگر مسئله باشد، آن مسئله اصولی نیست؛

با «دلالت امر به شیء بر نهی از ضد» نقض می‌شود؛ زیرا این مسئله قاعده‌ای اصولی است که نیاز به ضمیمه کردن مقدمه‌ی «دلالت نهی بر فساد» نیز دارد.

پاسخ «مرحوم تبریزی»

اگر کسی معتقد باشد که «امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست»، برای اینکه به فتوا برسد، به ضمیمه کردن مقدمه‌ی «دلالت نهی بر فساد» نیز نیاز دارد؛ اما برای اینکه مسئله‌ای اصولی باشد، نیاز نیست که طبق تمام اقوال، مسئله‌ای اصولی باشد و همین‌که طبق یک قول جزء مسائل علم اصول قرار بگیرد، از مسائل این علم به شمار می‌رود.

در مورد مسئله‌ی «امر به شیء مستلزم نهی از ضد هست یا خیر» نیز اگر کسی معتقد باشد که «امر به شیء مستلزم نهی مولوی غیری از ضد نیست»، عبادت را صحیح می‌داند و به انضمام مسئله‌ی اصولی دیگری نیاز ندارد و در نتیجه اشکال به کلام «مرحوم خویی» وارد نیست. غالب کسانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، معتقدند که «امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست»؛ اما همین‌که شائیت استنباط را در این مسئله دیده‌اند، به بحث در مورد آن پرداخته‌اند و از آنجایی‌که نتیجه‌ی بحث آنها این بوده که «امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست»، این مسئله نیاز به انضمام مقدمه‌ی دیگری ندارد. **[دقت**

**شود].**

نقد پاسخ «مرحوم تبریزی»

«شهید صدر» معتقد است حتی اگر گفته شود «امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست»، به انضمام مقدمه‌ی دیگری نیاز است؛ یعنی:

کسی که قائل به اقتضا می‌شود، به انضمام مقدمه‌ی «دلالت نهی بر فساد» نیاز دارد؛

و کسی که قائل به اقتضا نمی‌شود، به انضمام مقدماتی مانند «امر ترتبی» نیاز دارد تا عبادت را تصحیح کند. توضیح اینکه برای تصحیح نماز در جایی که هم امر به ازاله وجود دارد و هم امر به نماز، باید گفته شود که امر به نماز در طول امر به ازاله است؛ یعنی ابتدا باید ازاله انجام شود که واجب فوری است؛ و اگر ازاله انجام نشد، نماز خوانده شود تا از باب امر ترتبی، نماز تصحیح شود **[دقت شود دقیقه‌ی 33:58 فایل شماره 12]**.

در نتیجه بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا خیر» مسئله‌ای اصولی است و در عین حال برای رسیدن به حکم، نیاز به انضمام مسئله‌ای اصولی دارد و این انضمام طبق تمام مفروض مورد نیاز است؛ چه اقتضا پذیرفته شود و چه اقتضا مورد قبول قرار نگیرد.

پاسخ «مرحوم امام»

«مرحوم امام» از طریق تمرکز بر غرض علم به این نقض‌ها پاسخ می‌دهند. «مرحوم امام» می‌فرماید که غرض مدون علم رجال و علم لغت، استنباط حکم شرعی نبوده است. درست است که این علوم برای استنباط حکم شرعی مفید هستند، اما به غرض استنباط تنوین نشده‌اند. در نتیجه مسائل لغت و رجال از علم اصول که به غرض استنباط تشکیل شده است، خارج می‌شوند.

پاسخ «مرحوم حائری»

«مرحوم حائری» از طریق تمرکز بر غرض علم به این نقض‌ها پاسخ می‌دهند. گفته شد که منظور از غرض، غرض شخصی نیست، بلکه غرض ذاتی و طبیعی است. همچنین مراد از غرض، غرض مدون علم است نه غرض محصل علم.

مدونین علم اصول، این علم را به منظور استنباط احکام شرعی تدوین کرده‌اند. گرچه بحث‌های اصولی در حقوق، تفسیر و... نیز کاربرد دارند، اما مدونین علم اصول، به منظور رسیدن به این اهداف دست به تدوین این علوم نزده‌اند. پس غرض طبیعی مدونین علم اصول، استنباط حکم شرعی است و از مسائل آن در موارد دیگر نیز استفاده شده است. در مورد علم رجال نیز همین‌گونه است؛ یعنی غرض طبیعی مدونین علم رجال، شناخت راویان از حیث وثاقت و ضعف بوده است. گرچه از مسائل علم رجال در استنباط احکام شرعی نیز استفاده می‌شود، اما مدونین علم رجال به منظور رسیدن به حکم شرعی دست به تدوین علم رجال نزده‌اند. اولین کتاب رجالی توسط «عبدالله بن ابی رافع» که از اصحاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود نوشته شد. این کتاب اکنون در اختیار ما قرار ندارد ولی افرادی مانند «نجاشی» از این کتاب نقل می‌کنند و طبق این نقل‌ها غرض «عبدالله بن ابی رافع» از نوشتن این کتاب این بوده که اصحاب امیرالمؤمنین شناخته شوند و هر کسی نتواند ادعای همراهی با آن حضرت را داشته باشد و مواردی را به آن حضرت نسبت دهد. همچنین «نجاشی» در مقدمه‌ی کتاب خود می‌گوید عده‌ای شیعه را بدون سلف می‌دانند و من قصد دارم که نشان دهم در شیعه نیز افراد صاحب کتاب و محقق وجود دارد. پس غرض، استنباط حکم شرعی نبوده است؛ گرچه در این مورد نیز به کار گرفته شده است.

این مطلب در مورد کتب دیگر مانند کتاب «رجال شیخ طوسی» نیز صادق است. ایشان به دنبال جمع‌آوری راویان و بیان توثیق و تضعیف آنها بوده است و غرض وی استنباط حکم شرعی نبوده است. غرض نهایی مدونین علم رجال این بوده که روایات مجعول از روایات صحیح تفکیک شوند؛ چه این روایات را در فقه مورد استفاده قرار دهیم و چه در علوم دیگر.

در نتیجه تعریف ما از علم اصول این است: «هی القواعد المشتركة التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي».  
کلام «مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی»

باید دید با تعریف درصدد تأمین چه هدفی هستیم؟ با تعریف:

اگر به دنبال معرفت تفصیلی هستیم، هیچ‌گاه در ابتدای علم معرفت تفصیلی به دست نمی‌آید؛ و اگر به دنبال معرفت اجمالی هستیم، بیان این مقدار از اشکال و جواب وجهی ندارد. توضیح اینکه برای بحث از تعریف، باید مسائلی مانند «لا ضرر»، «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، «ترتیب»، «دلالت نهی بر فساد» و... بیان شود که این مسائل در ابتدای علم حاصل نمی‌شود، بلکه پس از خواندن علم به دست می‌آیند.

پس غرض از تعریف در همه‌ی علوم، معرفت اجمالی است؛ اما باید دید معرفت اجمالی با چه چیزی حاصل می‌شود؟ آیا با تعریف حدی و رسمی به دنبال معرفت اجمالی هستیم یا با شرح الاسم؟ باید توجه شود که به جز علام الغیوب یا کسی که علام الغیوب به او افاضه کرده باشد، کسی نمی‌تواند به حد و رسم دست پیدا کند؛ زیرا:

رسیدن به حد نیاز به فصل دارد و رسیدن به رسم محتاج عرض مساوی است؛ و اینکه این خصوصیت مساوی با این شیء است، فقط برای کسی قابل احراز است که کل هستی را بشناسد و بگوید در هستی فقط این شیء واجد این خصوصیت است. چنین کسی فقط علام الغیوب است یا کسی که با او ارتباط داشته باشد.

هر تعریفی که ارائه شود، شرح الاسم است؛ یعنی بین خصوصیات که از آنها اطلاع داریم، خصوصیتی را مساوی شیء می‌دانیم و آن را به منزله‌ی فصل محسوب می‌کنیم و تعاریف ما تعریف حقیقی نیستند.

اگر هم در بعضی موارد تعریف ما تعریف حقیقی باشد، تعریف علم اصول که علمی اعتباری است، شرح الاسم است. پس تعریف ما از علم اصولی تعریفی اجمالی و شرح الاسم است و چنین اشکالات و جواب‌هایی در مورد آن وجهی ندارد. شرح الاسم شرط جامعیت و مانعیت را ندارد، بلکه فقط برای این است که ما را از جهل اولیه خارج کند و تمام تعاریفی که برای علم اصول بیان شده است، ما را از جهل اولیه خارج می‌کند.

حداکثر چیزی که می‌توان در مورد شرح الاسم گفت این است که یک شرح الاسم از شرح الاسم دیگر دقیق‌تر است و هرچه شرح الاسم دقیق‌تر باشد بهتر است؛ اما اشکالات به جامعیت و مانعیت و... در شرح الاسم معنا ندارد.

صرف‌نظر از این مطلب، به دنبال مایز ذاتی بودن در علم اصول نیز وجهی ندارد. تدوین علم اصول این‌گونه بوده است که فقها غرضی به نام استنباط حکم شرعی داشته‌اند و هر فقهی مسئله‌ای را که به نظر او در این غرض نقش داشته و در جای دیگر مورد بحث قرار نگرفته است، در علم اصول مورد بحث قرار می‌دهد. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» از عام یا خاص بودن موضوع له هیئات بحث می‌کند؛ زیرا اطلاق افرادی هیئات برای وی دارای اهمیت است؛ اما بسیاری از اصولیین این بحث را مطرح نکرده‌اند؛ زیرا اطلاق افرادی برای آنها به این اندازه اهمیت نداشته است.

هر فقهی از مسائلی که به نظر او در استنباط نقش داشته بحث کرده است و:

مسائلی را که به نظر او مستقیماً در استنباط نقش دارند در خود علم اصول مورد بحث قرار داده است؛

و مسائلی را که به نظر او با واسطه در استنباط نقش دارند در مقدمه‌ی علم اصول مورد بحث قرار داده است.

از آنجایی که علم اصول از مسائلی تشکیل شده که فقهای متفاوت، با مبانی مختلف آنها را گرد هم آورده‌اند، نمی‌توان در این علم به دنبال مایز ذاتی بود. به‌طور مثال «سید مرتضی» معتقد است بسیاری از مباحثی که معتزله در علم کلام به آنها می‌پردازند، در استنباط حکم شرعی نقش دارند و به همین جهت آنها را در علم اصول مورد بحث قرار می‌دهد و نمی‌توان بین این مباحث و مباحث اصولیون دیگر مانند «مرحوم تیریزی» که بحث‌هایی مانند «طلب و اراده» را نیز خارج از علم اصول می‌دانند ارتباط برقرار کرد.

بین بحث‌هایی که این دو اصولی به آنها می‌پردازند تفاوت زیادی وجود دارد و نمی‌توان مایز ذاتی‌ای پیدا کرد که شامل بحث‌های هر دو نفر شود. علت این امر این است که هر اصولی از چیزی بحث می‌کند که به نظر او در استنباط حکم شرعی نقش دارد و نظرات در این زمینه بسیار تفاوت دارد. ممکن است اصولی‌ای بحثی را در استنباط دخیل بداند و اصولی دیگری این بحث را محل به هدف استنباط بداند.

در نتیجه به دنبال مایز ذاتی بودن در اصول وجهی ندارد و اصول جوهر واحدی ندارد. این مطلب مختص به علم اصول نیست، بلکه در مورد تمام علوم آلی صادق است.

اگر مایز ذاتی ممکن باشد:

در علمی یافت می‌شود که اصالی بوده و بر اساس موضوع خود از دیگر علوم مستقل و جدا هستند؛ اما در علوم آلی که بر اساس غرض شکل می‌گیرند و اغراض نیز بر اساس مبنای اندیشمندان مختلف، متفاوت می‌شود:

گرچه نسبت به هر شخص خاص ملاک واحدی یافت می‌شود؛

اما کل علم مجموعه‌ای از مسائل متفاوت خواهد شد که بخشی از آنها به نظر یک شخص برای رسیدن به هدف اهمیت دارد، به نظر شخصی دیگر محل به هدف است و شخص دیگری نسبت به آنها بی‌تفاوت است.

نتیجه اینکه علم اصول دارای مایز ذاتی نبوده و در نتیجه به دنبال موضوع و محمول متعین بودن نیز وجهی ندارد.

گفته شد که در مقدمه‌ی علم مسائلی مطرح می‌شود که ماهیتاً مربوط به علم نیست اما حداقل به نظر نویسندگان با مسائل آن علم مرتبط است. بحث وضع یکی از این مقدمات است.

مقدمه: توجه به مسئله‌ای فقهی

یکی از مسائلی که از گذشته در فقه مطرح می‌شده این مسئله بوده است که «شرط استطاعت برای وجوب حج، هم شرط در حدوث و هم شرط در بقاء است یا فقط شرط در حدوث است؟».

توضیح

این موارد از آیه‌ی «و الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» برداشت می‌شود:

هیئت «الله علی» دال بر وجوب است؛

«من استطاع اليه سبيلا» شرط وجوب است.

حال بحث در این مورد است که «من استطاع اليه سبيلا»:

اگر هم شرط حدوث و هم شرط بقاء باشد، کسی که مستطیع بوده و حج به جا نیاورده و اکنون دیگر استطاعت ندارد، حج برای او واجب نیست؛

اما اگر فقط شرط حدوث بوده و نسبت به بقاء اطلاق داشته باشد، کسی که مستطیع بوده و حج به جا نیاورده و اکنون دیگر استطاعت ندارد، حج برای او واجب است.

رامحل‌های پاسخ به مسئله

نحوه‌ی پاسخ دادن به این مسئله متفاوت بوده و علما در نحوه‌ی پاسخ به این سؤال چند گروه شده‌اند:

1. گروهی که با تمسک به اطلاق آیه‌ی «و الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا»، به این مطلب پاسخ داده‌اند.

2. گروهی که معتقدند نمی‌توان از این آیه اطلاق را برداشت کرد.

3. گروهی که با تمسک به اطلاق احوالی به این مطلب پاسخ داده‌اند.

1. رامحل متقدمین (گروه اول)

در بسیاری از کتب مانند کتاب «کنز العرفان فی فقه القرآن» نوشته‌ی «فاضل مقداد»؛ «مقدس اردبیلی»؛ «شیخ طوسی»؛ «سید مرتضی»؛ «تفسیر عیاشی»؛ «تفسیر علی بن ابراهیم» و «فروع کافی» به اطلاق این آیه تمسک شده است؛ یعنی با شک در اطلاق وجوب،<sup>1</sup> به اطلاق «الله علی» استدلال شده و گفته شده است که وجوب حج:

هم افرادی را شامل می‌شود که مستطیع بوده‌اند و اکنون نیز استطاعت دارند؛

و هم افرادی را که استطاعت داشته‌اند و اکنون مستطیع نیستند.

علمایی که به این اطلاق آیه تمسک کرده‌اند از مدارس مختلف بوده‌اند؛ به‌طور مثال مدرسه «سید مرتضی» با مدرسه «شیخ صدوق» تفاوت بسیاری دارد ولی در عین حال همه به اطلاق آیه تمسک کرده‌اند.

2. رامحل متأخرین (گروه دوم)

برخلاف گروه اول، عده‌ای دیگر از علما مانند «شیخ انصاری» معتقدند که نمی‌توان به اطلاق آیه تمسک کرد؛ زیرا هیئت معنایی جزئی است و معنای جزئی شأنیت قید افرادی را ندارد و چون شأنیت قید افرادی ندارد، تمسک به اطلاق نیز در آن معقول نیست. به همین دلیل است که «شیخ انصاری» برای پاسخ به این مسئله از روایات و اجماع استفاده می‌کند. گرچه فتوای «شیخ انصاری» نیز مانند فتوای گروه قبل است؛ اما فتوای ایشان با توجه به اطلاق آیه نیست، بلکه با استدلال به روایات و اجماع صادر شده است.

علت تفاوت برخورد با آیه

سؤالی که در اینجا ایجاد می‌شود این است که:

چرا عده‌ای از علما اطلاق وجوب را از آیه برداشت کرده‌اند؛

اما عده‌ای دیگر آیه را قابل اطلاق گیری نمی‌دانند؟

ریشه‌ی این تفاوت این است که در کتب ادبیات دوره‌ی «سید مرتضی»، «شیخ طوسی» و... این‌گونه آمده بود که وضع، موضوع له و مستعمل فیه هیئات عام است و خاص شدن آنها عند الاستعمال است. «رضی الدین استرآبادی» به این مطلب تصریح می‌کند و طبق تتبعات انجام شده اولین شخصی که عام بودن موضوع له را نمی‌پذیرد «میر شریف جرجانی» در «حاشیه مطول» است. وی موضوع له هیئات را خاص می‌داند و این نظریه به‌تدریج رواج پیدا کرده و وارد کتب می‌شود و فقهای بعدی نیز به دلیل پذیرش این نظریه، هنگام برخورد با آیه آن را قابل اطلاق گیری نمی‌دانند؛ زیرا اگر موضوع له خاص باشد، اطلاق افرادی ممکن نخواهد بود.

اما از آنجایی که «مرحوم آخوند» به دنبال این است که به اطلاق افرادی هیئات تمسک کند، اثبات عام بودن موضوع له هیئات برای وی مهم می‌شود. با اثبات عام بودن موضوع له هیئات، شأنیت قید افرادی ممکن شده و در نتیجه با ظهور در

1- بحث در مورد اطلاق داشتن وجوب (مستفاد از الله علی) است؛ نه در مورد مشتق (من استطاع).

اطلاق، می‌توان به آن تمسک کرد؛ یعنی «مرحوم آخوند» به دنبال این بوده که روش قدما را در پیش بگیرد و به این منظور باید نظریه‌ای را که در میان ادبای دوره‌ی خودش مطرح بوده است، رد کند. به همین دلیل است که با وجود گسترده بودن مباحث وضع، «مرحوم آخوند» صرفاً بر بحث «وضع عام، موضوع له عام» و تطبیق آن بر هیئات تمرکز می‌کند تا بتواند خاص بودن موضوع له هیئات را رد کرده و حرف خویش را اثبات کند. بحث‌های دیگری هم که در وضع مطرح شده، جنبه‌ی استطرادی دارند؛ به‌طور مثال ایشان وارد بحث تقسیم وضع به شخصی و نوعی نشده و صرفاً ذیل بحث مرکبات اشاره‌ای به این مطلب دارند. حتی ایشان از بعضی از بحث‌ها عبور کرده و به آن نپرداخته‌اند؛ به‌طور مثال در بحث تعریف وضع: به تعریف وضع به معنای اسم مصدری پرداخته‌اند؛ زیرا این بحث مورد قبول همه است؛ و وارد بحث وضع به معنای مصدری نشده‌اند؛ زیرا اختلاف آراء در این زمینه زیاد است. علت این امر این است که این مطالب برای ایشان مهم نیست و به جای بحث از این موارد، به بحثی می‌پردازند که برای ایشان مهم است که این اهمیت به خاطر مرتبط بودن بحث با مسائل علم اصول است.

3. رامحل معاصرین

«مرحوم آخوند» برای اینکه اطلاق‌گیری را ممکن بدانند، به دنبال اثبات عام بودن موضوع له هستند؛ اما فقهای معاصر برای رسیدن به این هدف رامحل دیگری را استفاده می‌کنند. به نظر ایشان اگر موضوع له جزئی باشد، نمی‌توان به اطلاق افرادی تمسک کرد؛ اما تمسک به اطلاق احوالی ممکن است.

در مورد این آیه نیز این‌گونه گفته می‌شود: انسانی که مستطیع شد و حج به جا نیاورد، دو حالت دارد: حالت بقاء استطاعت و حالت عدم بقاء استطاعت. آیه نسبت به این دو حالت اطلاق داشته و هر دو را شامل می‌شود.

بررسی کارکرد این رامحل

طبق بررسی مثال‌هایی که تا کنون بیان شده است، در هر مسئله‌ای که پاسخ نیاز به اطلاق افرادی داشته است، اطلاق احوالی جاری بوده و از این طریق مسئله حل شده است. اگر بتوان مثالی یافت که نتوان اطلاق افرادی را به اطلاق احوالی بازگرداند، این رامحل مخدوش می‌شود و بحث وضع اهمیت پیدا می‌کند؛ گرچه تا کنون چنین مثالی یافت نشده است.

کلام «مرحوم تبریزی»

به نظر ایشان نمی‌توان مثالی را یافت که قابلیت ارجاع اطلاق افرادی به اطلاق احوالی را نداشته باشد. دلیل این است که جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه<sup>1</sup> است. قضایای حقیقیه نیز به قضیه‌ای شرطیه بازگشت پیدا می‌کنند که مفادش این است: اگر موضوع شرط را داشت، فلان حکم را دارد؛ و اگر موضوع شرط را نداشت، حکم دیگر را دارد.

شرطی که در این قضیه بیان می‌شود، حالتی برای موضوع است و بر همین اساس است که افراد به دو دسته‌ی واجد شرط و فاقد شرط تقسیم می‌شوند؛ بنابراین ریشه‌ی دو دسته بودن افراد در چند دسته بودن حالات است که در قضیه‌ی شرطیه اتفاق می‌افتد.

4. رامحلی دیگر

ثمره‌ای که «مرحوم آخوند» به دنبال آن است تمام نیست؛ زیرا مسئله با اطلاق مقامی هم قابل حل بوده و نیاز به اثبات عام بودن معنای موضوع له نیست.

بررسی کارکرد این رامحل

به ندرت می‌توان مسائل را با اطلاق مقامی حل کرد؛ زیرا موارد آن اندک است. اطلاق مقامی دو نوع است:

الف) اطلاق مقامی‌ای که از یک دلیل استفاده می‌شود: مثال این مورد، «صحیح‌هی حماد» است. برای اطلاق مقامی باید احراز شود که امام علیه‌السلام در مقام بیان تعلیم اجزاء و شرایط لازم بوده است و در صورت احراز این مطلب، اگر امام علیه‌السلام فعلی را انجام ندادند، حکم به عدم وجوب آن جزء می‌شود.<sup>2</sup> چنین روایاتی اندک هستند. ب) اطلاق مقامی‌ای که از مجموع ادله استفاده می‌شود: این اطلاق در جایی قابل استفاده است که قید به گونه‌ای باشد که اگر واقعاً مولا آن را در نظر گرفته است و معصوم آن را بیان نکند، از هیچ راه دیگری (حتی احتیاط)

---

1- باید به اصطلاح قضایای خارجی و حقیقیه توجه نمود. طبق تعریف «مرحوم تبریزی» از قضایای خارجی، جعل احکام به نحو حقیقیه خواهد بود؛ زیرا تعریف ایشان از خارجی این است: «افرادی که اکنون در خارج محقق هستند» و از آنجایی که جعل احکام مختص افراد کنونی نیست، جعل احکام به نحو حقیقیه خواهد بود. طبق این تعریف، حقیقیه به معنای «اعم از افراد کنونی و افراد آینده است». اگر خارجی را به معنای «افرادی که در خارج محقق می‌شوند؛ چه در گذشته، چه در حال حاضر و چه در آینده» بدانیم و حقیقیه را این‌گونه تعریف کنیم: «اعم از افراد محققه الوجود و مقدره الوجود هر چند هیچ‌گاه در خارج محقق نشوند»، علی الاقوی جعل احکام به نحو قضایای خارجی خواهد بود.

2- همان‌گونه که در «صحیح‌هی حماد» به قرینه‌ی صدر روایت، در مقام بیان بودن احراز می‌شود و چون در این روایت، جلسه استراحت نقل نشده است، نتیجه می‌گیریم که جلسه استراحت مستحب است. گرچه این جزء اوامر زیادی دارد اما اطلاق مقامی قرینه‌ی بر جواز ترک بوده و در نتیجه این اوامر بر استحباب حمل می‌شوند. حمل بر تقیه را نیز در مورد جلسه استراحت نمی‌پذیریم؛ زیرا حمل بر تقیه مربوط به زمانی است که تعارض مستقر می‌شود؛ در حالی که در این مورد جمع دلالتی داریم و تعارض مستقر نیست. مثال دیگر «صحیح‌هی زراره» است که در مقام بیان بودن امام علیه‌السلام احراز می‌شود. در این روایت آمده است که امام علیه‌السلام با وجود اینکه ریش پریشی داشته‌اند، آب را به پوست نرساندند. در اینجا از اطلاق مقامی استفاده شده و گفته می‌شود برای کسی که ریش پریشی دارد، شستن ظاهر کفایت کرده و نیازی به رساندن آب به پوست نیست.

اتمام حجت حاصل نمی‌شود. به همین دلیل است که در بسیاری از موارد که قیود، قیودی نیستند که عموم مردم از آن غافل باشند و در ارتکاز عرف و عقلا وجود دارند، تمسک به چنین اطلاق مقامی‌ای ممکن نیست.

تعریف وضع

«مرحوم آخوند» به تعریف وضع به معنای اسم مصدری می‌پردازند. توضیح اینکه «وضع» مشترک لفظی بوده و در عبارات اصولیین و حتی در «کفایه» به سه معنا به کار رفته است:

الف) وضع به معنای مصدری

یعنی کاری که واضع انجام می‌دهد و حقیقت حکمی که از سوی واضع انجام می‌شود.

«مرحوم آخوند» در ابتدای کفایه وضع را به معنای اسم مصدری معنا می‌کند (اثر حاصل از کار واضع). «مرحوم بروجردی» این کار را فرار از بحث می‌دانند؛ زیرا روال منطقی این است که از تعریف وضع به معنای مصدری شروع شود؛ اما «مرحوم آخوند» برای اینکه وارد اختلافات در این زمینه نشود، به این بحث نپرداخته است. مسلک «مرحوم آخوند» در مورد وضع به معنای مصدری، تنزیل است که در بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا به این مسئله اشاره می‌کند؛ اما در ابتدای بحث وارد اختلافات در این زمینه نشده است. اگر «مرحوم آخوند» در ابتدای بحث وضع، وضع به معنای مصدری را مطرح می‌کردند، باید مختار خود را ثابت کرده و به دیگر اقوال نیز می‌پرداختند؛ درحالی‌که آنچه به نظر «مرحوم آخوند» دارای ثمره است، بحث از وضع عام و موضوع له عام بودن هیئات است و به همین جهت ایشان در این مورد به بحث می‌پردازند.

نقد

بحث از وضع به معنای مصدری:

ثمره‌ی بحث از وضع عام موضوع له عام بودن هیئات را ندارد؛ اما در بحث استعمال تعیین‌کننده است.

توضیح اینکه حقیقت وضع به معنای مصدری:

اگر علامیت، تعهد، جعل الملازمه یا قرن اکید دانسته شود، استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال نبوده و صرفاً خلاف ظاهر خواهد بود؛

اما اگر تنزیل دانسته شود، استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال خواهد شد.<sup>1</sup>

بنابراین بحث به معنای مصدری بحثی بی‌حاصل نیست.

در اینکه وضع به معنای مصدری تکوینی است یا اعتباری، اختلاف وجود دارد. در این مورد 5 مسلک شکل گرفته است که:

طبق سه مسلک (علامیت، تعهد و جعل الملازمه)، وضع مصدری امری اعتباری است؛ و طبق دو مسلک دیگر (تنزیل و قرن اکید)، وضع امری تکوینی است.

مسالك بيان كننده وضع به معنای مصدری

1. مسلک علامیت

«مرحوم اصفهانی» می‌گوید: رابطه‌ی بین لفظ و معنا و اثری که بین این دو وجود دارد، اثری تکوینی است؛ اما این ارتباط تکوینی از وضعی اعتباری نشأت می‌گیرد. وضع به معنای قرار دادن یک شیء برای شیء دیگر است که:

گاهی تکوینی است مانند گذاشتن سنگ روی زمین؛

و گاهی اعتباری است.

اشكال «شهید صدر»

اعتباری بودن وضع:

با تفاوت زبان‌ها که به‌عنوان شاهد ذکر شد، سازگار است؛ اما از آنجایی‌که وضع به معنای اسم مصدری امری تکوینی است، این اشکال پیش می‌آید که چگونه یک امر اعتباری علت برای امر تکوینی شده است.

ایشان سه مسلکی را که وضع به معنای مصدری را اعتباری می‌دانند با همین اشکال رد می‌کنند و می‌گویند: شما وضع به معنای اسم مصدری را تکوینی می‌دانید؛ درحالی‌که امر اعتباری نمی‌تواند منشأ امری تکوینی باشد و چنین مطلبی با قاعده‌ی سنخیت سازگار نیست.

اگر وضع به معنای مصدری را تکوینی بدانید، باید به این سؤال جواب بدهید که «با توجه به اینکه حقایق عوض نشده‌اند، چرا زبان‌ها مختلف شده‌اند؟». «شهید صدر» برای پاسخ به این سؤال است که مسلک «قرن اکید» را مطرح می‌کند؛ زیرا به نظر ایشان با این مسلک:

وضع به معنای مصدری هم مانند وضع به معنای اسم مصدری تکوینی شده و اشکال منشأ شدن امر اعتباری برای امر تکوینی رفع می‌شود؛

1- همه کسانی که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند، حقیقت وضع و حقیقت استعمال را تنزیل می‌دانند.

و هم به اشکال تفاوت زبان‌ها این‌گونه پاسخ داده می‌شود که مقارنت‌ها در زبان‌های مختلف، متفاوت بوده و لذا تفاوت زبان‌ها پدید آمده است.

جواب

قاعده‌ی سنخیت به معنای مشابهت نیست. قاعده‌ی سنخیت:

به این معنا نیست که اگر معلول تکوینی باشد، علت نیز باید تکوینی باشد؛

بلکه در مورد کمال بوده و به این معناست که علت کمالی را می‌تواند به معلول اعطاء کند که واجد آن باشد و اگر معلول واجد کمالی است، آن سنخ از کمال باید در علت باشد.

این قاعده در مورد علت حقیقی و معلول جاری می‌شود. از آنجایی که علت حقیقی به معلول هستی می‌بخشد، باید خودش واجد هستی باشد، اما در اصول و فقه، علیت به معنای هستی‌بخشی مطرح نیست. اعتباری که در وضع انجام می‌شود، هستی‌بخشی انجام نمی‌دهد، بلکه علیت اعتبار وضع، علیت به معنای اعم است که به معنای مطلق توقف و وابستگی است که در فلسفه به چنین علی، علل معده اطلاق می‌شود.

موارد دیگری نیز وجود دارد که در آنها منشأ اعتباری است اما آثار واقعی بر آن مترتب می‌شود. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» در بحث صحیح و اعم معتقد است که جامع باید، جامعی حقیقی باشد. دلیل «مرحوم آخوند» این است که:

اثری که بر جامع مترتب می‌شود، اثری حقیقی است؛ به‌طور مثال «عمود دین بودن»، «معراج مؤمن بودن»، «قربان کل تقی» و... آثاری تکوینی هستند؛

آثار حقیقی نیاز به جامعی حقیقی دارند تا بتواند به‌عنوان علت این آثار قرار بگیرد؛

در نتیجه جامع باید حقیقی باشد.

«شهید صدر»:

در بحث صحیح اعم در جواب «مرحوم آخوند» می‌گوید که به جامع حقیقی نیاز نداریم و جامع اعتباری برای آثار تکوینی کافی است؛

اما در بحث وضع این اشکال را به «مرحوم اصفهانی» وارد می‌کنند که وضع اعتباری نمی‌تواند علت امری تکوینی باشد.

به همین جهت است که اجرای قاعده‌ی سنخیت در مورد خداوند مستلزم شرک و کفر نیست.

در نتیجه تکوینی بودن اثر، دلیل بر تکوینی بودن علت نیست، بلکه علت، اعتبار است اما این اعتبار دارای آثار واقعی بوده و آثار واقعی بر آن مترتب می‌شود.

اعتباری بودن و آثار واقعی داشتن، مثال‌های متعددی دارد. یکی از این مثال این است که احکام شرعی طبق نظر همه اعتباری هستند؛ اما اطاعت و عصیان بر احکام شرعی مترتب شده و باعث استحقاق ثواب و عقاب می‌شوند که ثواب و عقاب تکوینی هستند. اگر سنخیت به این معنا بود که اثر امر اعتباری، اعتباری است، اطاعت و عصیان که اثر احکام شرعی هستند نیز باید اعتباری می‌شدند و اثر اطاعت و عصیان که ثواب و عقاب هستند نیز باید اعتباری می‌شدند و چنین مطلبی قابل التزام نیست.<sup>1</sup>

بنابراین این کلام که «اثر تکوینی است و در نتیجه علت نیز نباید تکوینی باشد»، قابل‌پذیرش نیست. واضع علامتی را برای یک معنا قرار داده است و آثاری را نیز بر آن علامت مترتب کرده است.

تقریرهای مسلک علامیت

دو تقریر برای مسلک علامیت بیان شده است:

«جعل اللفظ علی المعنی» که تقریر «مرحوم اصفهانی» است؛

و «جعل اللفظ للمعنی» که تقریر «مرحوم تبریزی» است.

وجوه مشترک دو تقریر

برای روشن شدن وجوه مشترک، مثالی را بیان می‌کنیم. علامتی مانند تابلوی راهنمایی و رانندگی که «خطر» را نشان می‌دهد:

خودش خطر نیست؛

بین این تابلو و خطر رابطه‌ای تکوینی نیز برقرار نیست؛

بلکه علامتی است برای اینکه در این محل خطری وجود دارد.

یعنی این تابلو علامتی است برای معنای مورد نظر کسی که قصد انتقال این معنا به دیگران را داشته است.

1- ثواب و عقاب اثر «فعل مکلف» نیست، بلکه اثر اطاعت و عصیان است. به همین جهت اگر مکلف فعلی را انجام دهد؛ اما در آن معذور باشد، بر فعل عصیان صدق نکرده و مکلف استحقاق عقاب نیز ندارد. اگر دو نفر یک فعل را انجام دهند اما یک شخص معذور باشد و شخص دیگر معذور نباشد، شخص معذور مستحق عقاب نیست؛ اما شخص غیر معذور مستحق عقاب است؛ درحالی‌که هر دو یک فعل را انجام داده‌اند.

این مطلب در مورد الفاظ نیز صادق است. به‌طور مثال واضع الفاظ مختلفی را به‌عنوان نام افراد وضع می‌کند. این الفاظ علائمی هستند برای نشان دادن مقصود؛<sup>1</sup> یعنی وضع قرار دادن یک علامت است برای یک معنا؛ پس حقیقت وضع علامیت است.

تفاوت دو تقریر

«مرحوم اصفهانی» از علامیت این‌گونه تعبیر می‌کند: «جعل اللفظ علامه علی المعنی»؛ اما تعبیر «مرحوم تبریزی» این‌گونه است: «جعل اللفظ علامه للمعنی». «جعل»:

زمانی که با «علی» متعدی می‌شود به معنای «برتر قرار گرفتن چیزی بر چیز دیگر» است؛ مانند «جعل علی راسه»

و زمانی که با «ل» متعدی می‌شود به معنای تعیین است.

نقد «مرحوم تبریزی» به «مرحوم اصفهانی»

باید به قیود تعریف دقت شود:

زمانی که گفته می‌شود «جعل اللفظ»، به این معناست که پذیرفته‌ایم که کاری که واضع انجام می‌دهد، امری اعتباری است نه تکوینی و با این قید در مقابل مسلک «تنزیل» و «قرن اکید» قرار گرفته‌ایم؛ زمانی که گفته می‌شود «علامه»، در مقابل مسلک «جعل الملازمه» و «تعهد» قرار می‌گیریم. این دو مسلک اعتباری بودن وضع را می‌پذیرند؛ ولی آنچه معتبر را علامیت نمی‌دانند، بلکه آن را «ملازمه» یا «تعهد واضع» می‌دانند.

تقریر «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم تبریزی» تا این قسمت از تعریف یکسان است؛ اما:

وقتی گفته می‌شود «للمعنی»، وضع متضمن معنای تعیین خواهد بود؛ یعنی این را برای لفظ تعیین می‌کنیم که علامتی برای معنا باشد؛

و وقتی گفته می‌شود «علی المعنی»، در مورد علامیت صحبت نشده است، بلکه در مورد «موضوع» و «موضوع علیه» صحبت شده است؛ یعنی شیئی بالاتر از شیء دوم قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که شیء دوم، در رتبه‌ی پایین‌تر است.

«مرحوم تبریزی» می‌گوید علما در هنگام توضیح معنای وضع:

از «وضع» و «موضوع له» استفاده می‌کنند؛

نه «وضع» و «موضوع علیه».

به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شوند «فرزندم را جعفر نامیدم»:

به دنبال این نیستیم که نام «جعفر» را بالاتر برده و بر شخصی خاص قرار بدهیم تا آن شخص «موضوع علیه» بشود؛

بلکه می‌خواهیم این را برای لفظ «جعفر» تعیین کنیم که علامتی برای شخص خارجی باشد.

بنابراین استفاده از واژه «علی» خلاف ارتکاز عرفی خواهد بود.<sup>2</sup>

شاهد بر مسلک علامیت

با توجه به زبان‌های مختلف مشاهده می‌شود که در زبان‌های متفاوت:

الفاظ واحدی در معانی مختلفی به کار رفته‌اند؛

یا معنایی واحد دارای علامت‌های مختلفی هستند.

وجودات تکوینی عوض نشده‌اند و اگر حقیقت کار واضع، امری تکوینی باشد، با توجه به عوض نشدن تکوین، الفاظ نیز نباید عوض می‌شد؛ در نتیجه رابطه‌ی لفظ و معنا رابطه‌ای اعتباری است که چون معتبرها در زبان‌های مختلف، متفاوت بوده‌اند، علامت‌هایی که برای یک معنا قرار داده‌اند، متفاوت بوده است و از آنجایی که از علائمی که در دیگر زبان‌ها برای یک معنا وضع شده است، اطلاع نداریم، دلالتی برای ما حاصل نمی‌شود.

2. مسلک تعهد

«مرحوم خویی» بر این باور است که حقیقت وضع، تعهد واضع به دو قضیه است:

متعهد شدن واضع به اینکه هرگاه لفظ خاصی را بدون قرینه استعمال کرد، معنای الف را اراده کند؛

و هرگاه واضع خواست که معنای الف را اراده کند، آن لفظ خاص را بدون قرینه استعمال کند.

3. مسلک جعل الملازمه

«مرحوم آقا ضیاء» قائل به این مسلک است. به اعتقاد ایشان کار واضع این است که بین لفظ و معنا ملازمه برقرار می‌کند.

1- «معنی» با «مفهوم» تفاوت دارد. «معنی» به معنای «ما قصد» و «مفهوم» به معنای «ما یفهم» است. «مفهوم» همیشه در ظرف ذهن است؛ زیرا فهم در این ظرف اتفاق می‌افتد؛ اما «معنی» بستگی به قصد دارد؛ به‌طور مثال با گفتن نام یک شخص که به عنوان علامتی برای او قرار داده شده است، شخص خارجی را صدا کرده و او را قصد می‌کنیم.

2- نوار شماره 11 «مرحوم تبریزی».

«مرحوم آخوند» از طرفداران این مسلک بوده و آن را در بحث استعمال مطرح می‌کند. اگر این مسلک ثابت شود، در عرفان کارگشا خواهد بود. طرفداران این مسلک معتقدند که بین معنا و لفظ و موضوع له رابطه و تنزیلی حقیقی برقرار می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حسن و قبح و زشتی و زیبایی از حقیقت به لفظ و از لفظ به موضوع له سرایت می‌کند. اثبات این مطلب در موارد زیادی مفید خواهد بود؛ به‌طور مثال گفته می‌شود: «ذکر علی عباده». حقیقت عبادیت در لفظ نیست، بلکه در حقیقت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است؛ ولی ارتباط بین لفظ و معنا به قدری زیاد می‌شود که وجود لفظی نازل منزله‌ی وجود خارجی می‌شود؛ به‌نحوی که آثار از معنا به لفظ سرایت می‌کند.

تبیین چنین مطالبی با مسلک تنزیل به راحتی انجام می‌پذیرد؛ اما اگر این مسلک پذیرفته نشد، تبیین این مطالب مشکل می‌شود؛ گرچه مخالفین این مسلک تبیین‌هایی را ارائه داده‌اند.

## 5. مسلک قرن اکید

«شهید صدر» به این مسلک باور دارد. به نظر ایشان لفظ یک حقیقت و معنا حقیقتی دیگر است. تا زمانی که رابطه‌ی بین آنها آن قدر شدید نیست که با شنیدن لفظ به معنا منتقل شویم، وضع محقق نشده است و زمانی که بین لفظ و معنا قرن اکید و مقارنت شدید ایجاد شود، وضع محقق می‌شود. پس وضع همان قرن اکید و مقارنت شدیدی است که بین لفظ و معنا برقرار می‌شود.

کلام استاد

وضع فعلی است که همه آن را انجام داده‌اند. به‌طور مثال نام‌گذاری فرزند، وضع است. کاری که در نام‌گذاری فرزند انجام می‌شود این است که علامتی برای شخصی خاص قرار داده می‌شود.

پس از قرار دادن این علامت:

(الف) ملازمه‌ی بین لفظ و معنا برقرار می‌شود.

(ب) پس از آن تعهد نیز شکل می‌گیرد. به همین جهت است که اگر کسی نام فرزند خود را «علی» بگذارد ولی او را «حسن» صدا کند، به او گفته می‌شود چرا نامی برای فرزند خود انتخاب کرده‌ای ولی با نام دیگری او را صدا می‌زنی؟

(ج) پس از قرار دادن یک نام به‌عنوان علامت شخصی خاص و استفاده‌ی مکرر از آن نام، در ذهن مقارنت اکیدی بین لفظ و معنا ایجاد می‌شود.

(د) اینکه وجود لفظی نازل منزله‌ی وجود ذهنی شده و وجود ذهنی نازل منزله‌ی وجود عینی می‌شود و حسن و قبح از وجود عینی به وجود ذهنی و از وجود ذهنی به وجود لفظی سرایت می‌کند، اثر باواسطه‌ی قرار دادن نام به‌عنوان علامت شخص است.

در نتیجه کاری که واضع انجام می‌دهد «جعل الملازمه»، «تعهد»، «قرن اکید» و «تنزیل» نیست، بلکه این موارد پس از وضع شکل می‌گیرند.

به عبارت دیگر این موارد از آثار وضع هستند، نه خود وضع و آوردن این موارد در تعریف وضع، تعریف شیء به وسیله‌ی آثار آن است، نه تعریف خود شیء.

(ب) وضع به معنای اسم مصدری

نتیجه‌ی کاری که واضع انجام می‌دهد.

این معنای از وضع تکوینی بوده و در آن اختلافی وجود ندارد؛ یعنی حقیقتاً حسن و قبح از معنا به لفظ سرایت می‌کند؛ اما دو تعبیر برای این معنا بیان شده است:

## 1. تعبیر «مرحوم آخوند»

منظور از وضع به معنای اسم مصدری، «اختصاص اللفظ بالمعنی» یا به عبارتی «برقراری ارتباطی خاص بین لفظ و معناست» به‌گونه‌ای که وقتی لفظ بدون قرینه استعمال می‌شود، معنا به ذهن می‌آید و زمانی که معنا تصور می‌شود، لفظ به ذهن می‌آید. به همین جهت است که هر کس به هنگام تفکر با زبان مادری خود فکر می‌کند؛ هر چند زبان‌های متعددی را فراگرفته باشد.

## 2. تعبیر «میرزای قمی» و «صاحب فصول»

منظور از وضع به معنای مصدری، «تخصیص اللفظ بالمعنی» است.

علت تفاوت تعبیر

وضع در یک تقسیم به وضع تعینی و تعینی تقسیم می‌شود و استفاده از «تخصیص»، وضع را به وضع تعینی محدود می‌کند و به همین جهت «مرحوم آخوند» می‌گوید از تعبیر «اختصاص» استفاده می‌کنم تا تقسیم وضع به تعینی و تعینی درست باشد؛ زیرا «اختصاص»:

الف) ممکن است ناشی از کثرت استعمال<sup>1</sup> باشد که وضع تعینی نام دارد؛ مانند «دابه» که در اصل به معنای «مطلق جنبنده» است اما به علت کثرت استعمال در «حیوان» از معنای مطلق «جنبنده» به خصوص «حیوان» نقل معنا پیدا کرده است؛

ب) و ممکن است ناشی از تعیین واضع یا استعمال به داعی وضع باشد که وضع تعینی نام دارد که:  
ب (1) اگر با تصریح انجام بگیرد، تعینی تصریحی نام دارد؛ مانند «اسم این شیء را آب گذاشتم»؛  
ب (2) و اگر با استعمال به داعی وضع باشد، تعینی استعمالی نام دارد؛ مانند جمله‌ی «پسر محمد را بیاورید» که به‌منظور نام‌گذاری گفته می‌شود.

نقد

«جرجانی»<sup>2</sup> و «جامی»<sup>3</sup> از تعبیر «تخصیص» استفاده کرده‌اند و «مرحوم آخوند» در مقابل از «اختصاص» استفاده می‌کند تا تقسیم وضع به تعینی و تعینی صحیح باشد؛ درحالی‌که با مراجعه به افرادی که تعبیر «تخصیص» را استفاده می‌کنند مشخص می‌شود که این افراد نیز تقسیم وضع به تعینی و تعینی پذیرفته‌اند. به نظر این افراد منشأ تخصیص:  
الف) گاهی انشاء (صریح یا بالالتزام) لفظی است؛ مانند: «اسم این شیء را آب گذاشتم» یا «پسر محمد را بیاورید»؛

ب) و گاهی فعل یعنی کثرت استعمال است.  
«شهید صدر» نیز همین دو قسم را بیان می‌کند و آنها را «عامل کیفی» و «عامل کمی» می‌نامد؛ یعنی منشأ ارتباط لفظ و معنا:

اگر عامل کیفی باشد، آن را وضع تعینی می‌نامد؛  
و اگر عامل کمی باشد، آن را وضع تعینی می‌نامد.  
بنابراین تقسیم لفظ به تعینی و تعینی منحصراً بر اساس تعبیر «اختصاص» نیست.  
این همگامی لفظ و معنا و منتقل شدن از هر کدام به دیگری یعنی فکر کردن با الفاظ با انتقال به معانی با گفتن الفاظ، امری اعتباری و قراردادی نیست، بلکه امری تکوینی است که وضع نام دارد. این اتفاق حقیقتاً در ذهن اتفاق می‌افتد و امری تکوینی است.

ج) وضع به معنای ملحوظ اولیه‌ی واضع  
این معنا در مقابل موضوع له به کار می‌رود؛ یعنی معنایی که واضع قبل از قرار دادن لفظ برای معنا، آن را لحاظ کرده است. پس از قرار گرفتن لفظ به ازای معنا، به همان معنا و ملحوظ اولیه، موضوع له اطلاق می‌شود.  
نکته: این معنای وضع به این دلیل مطرح شده است که طبق مسلک مختار، وضع، حکم به علامیت است؛ یعنی به دنبال این هستیم که شیئی را علامت شیء دیگر قرار بدهیم. برای حکم کردن نیاز به داعی داریم و داعی این‌گونه محقق می‌شود که قبل از قرار دادن لفظ به عنوان علامت (وضع به معنای اول) شیئی را تصور کنیم. این شیئی که تصور شده «وضع» نام دارد که به معنای ملحوظ اولیه است. پس از تصور آن شیء، لفظی به عنوان علامت برای همان شیء یا شیئی دیگر قرار داده می‌شود که این شیء دوم «موضوع له» نام دارد.  
به‌طور مثال تا زمانی که شخصی فرزندی نداشته باشد و تصویری در مورد او نداشته باشد، انگیزه‌ای برای قراردادن اسمی به عنوان علامت وی ندارد و پس از اینکه شخص دارای فرزند شد یا تصویری از او پیدا کرد، این داعی ایجاد می‌شود که لفظی را به عنوان علامت برای فرزندش قرار بدهد. در اینجا:

فرزند و تصویری که این شخص از فرزند خود دارد، وضع نامیده می‌شود؛  
و آنچه لفظ برای آن قرار داده شده است، موضوع له نامیده می‌شود.  
توضیح: هم وضع و هم موضوع له معنا هستند؛ اما این دو با هم متفاوت بوده و در حقیقت دو معنا داریم:  
معنایی که قبل از عملیه‌ی الوضع است: این معنا وضع نام دارد؛  
معنایی که لفظ برای آن قرار داده می‌شود: این معنا موضوع له نامیده می‌شود.  
مثال: اگر شخصی بخواهد نام فرزند خود را «علی» بگذارد:

ابتدا فرزند خود را (هرچند به صورت ذهنی) لحاظ می‌کند. این معنا، معنای اول یعنی مقصود اولیه بوده و وضع نام دارد. این معنا ممکن است کلی باشد و ممکن است جزئی باشد که در این مثال، جزئی است؛ سپس لفظ برای معنا قرار داده می‌شود که این معنا، معنای دوم بوده و موضوع له نام دارد.

اقسام وضع

باید به نسبت وضع و موضوع له دقت شود. موضوع له:  
الف) امکان دارد همان معنای اول باشد. به‌طور مثال:

1- «شهید صدر» از این مورد به «عامل کمی» تعبیر می‌کند.

2- «التعریفات»، صفحه 201.

3- «شرح جامی»، صفحه 201.

در جایی که شخصی فرزند خود را لحاظ کرده و لفظ «علی» را برای وی انتخاب می‌کند، معنای اولیه جزئی بوده و لفظ نیز به ازای همان جزئی قرار داده می‌شود. این قسم «وضع خاص، موضوع له خاص» نامیده می‌شود.

و در جایی که شخصی مایع‌هایی را لحاظ کرده و لفظ «آب» را برای همان مایع‌ها انتخاب می‌کند، معنای اولیه کلی بوده و لفظ نیز به ازای همان کلی قرار داده می‌شود. این قسم «وضع عام، موضوع له عام» نامیده می‌شود.

(ب) و ممکن است، معنای دیگری غیر از معنای اول باشد. به‌طور مثال:

در جایی که شخصی معنایی کلی را لحاظ می‌کند؛ اما لفظ را برای فرد آن کلی قرار بدهد، معنای اولیه کلی بوده؛ ولی لفظ به ازای جزئی وضع شده است. این قسم «وضع عام، موضوع له خاص» نامیده می‌شود.

و در جایی که شخصی، یک فرد را لحاظ می‌کند؛ اما لفظ را به ازای کلی آن فرد قرار می‌دهد، معنای اولیه جزئی بوده؛ ولی لفظ به ازای کلی آن فرد قرار داده شده است. این قسم «وضع خاص، موضوع عام» نامیده می‌شود.

در جایی که وضع و موضوع له مانند هم هستند، گفته می‌شود که لحاظ، «بنفسه» بوده؛ یعنی همان معنایی که در وضع بوده است، در موضوع له نیز آمده است؛ و در جایی که وضع و موضوع له مانند هم نیستند، گفته می‌شود که لحاظ، «بوجهه» بوده است.

وضع معنای حرفی

وضع معنای حرفی، «وضع عام و موضوع له خاص» است. علت مطرح شدن «وضع عام و موضوع له خاص» این است که در وضع:

لحاظ بنفسه طبیعی است و به همین دلیل نسبت غالب است؛

اما لحاظ بوجهه به لحاظ نکته‌ای خاص است.

توضیح: مشهور که «وضع عام و موضوع له خاص» را می‌پذیرند، این وضع را به خاطر این نکته می‌دانند که در این‌گونه موارد:

وضع خاص و موضوع له خاص محال است؛

و وضع عام و موضوع له عام غرض را تأمین نمی‌کند؛

در نتیجه تنها راه‌حل این است که با وضع عام و موضوع له خاص به هدف برسیم.

به عبارت دیگر:

در حالت عادی معنایی در نظر گرفته می‌شود و این لحاظ، انگیزه‌ای برای جعل علامت برای این معنا شده و علامت نیز برای همان معنایی که لحاظ شده است، قرار داده می‌شود؛

اما گاهی از اوقات نمی‌توان لفظ را برای همان معنای لحاظ شده قرار داد؛ زیرا یا محال است و یا غرض تأمین نمی‌شود. در این موارد به جای لحاظ بنفسه، لحاظ بوجهه انجام می‌شود.

مثال: غرض واضع تفهیم و تفهیم است و برای تفهیم و تفهیم همان‌گونه که به معانی استقلالی نیاز است، به معانی ربطی نیز نیازمند هستیم؛ به همین دلیل معنایی جزئی و ربطی را لحاظ کرده و به دنبال جعل علامت برای آن هستیم. در اینجا اگر بخواهیم این معنا را بنفسه لحاظ کنیم:

یا باید وضع خاص و موضوع له خاص باشد که چنین چیزی عملی نیست؛ زیرا باید برای هر کدام از معانی ربطی‌ای که در زبان هست و نامحدود است، وضع و موضع له داشته باشیم و این کار برای ما مقدور نیست؛

و یا باید وضع عام و موضع له عام باشد که در این صورت غرض تأمین نمی‌شود. غرض این بود که معانی ربطیه‌ای وضع شود تا بتوانیم به وسیله‌ی آنها ارتباط ایجاد کنیم و با وضع عام و موضوع له عام این غرض تأمین نمی‌شود؛ زیرا در این صورت معانی اسمی و مستقل خواهند بود؛

**[سؤال شود: چگونه وضع عام و موضوع له عام ممکن است؟ در اینجا لحاظ اولیه معنایی جزئی است و وضع خاص می‌شود دقیقه 10 فایل 17].**

بنابراین تنها راه این است که معنایی کلی به صورت عنوان مشیر لحاظ شود و گفته شود هر جایی که نیاز به ابتدائیت ربطی داشتیم، لفظ «من» را برای آن قرار دادیم؛ اما نه برای خود آن لحاظ اولیه بلکه برای افراد آن، که معانی ربطیه هستند.

در این صورت وضع عام و موضوع له عام پدید آمده است که:

با وضع عام از استحاله‌ای که ذکر شد احتراز می‌کنیم؛

و با موضوع له خاص، غرض تفهیم و تفهیم تأمین شده است.

نکته: در مباحث الفاظ:

معنای اجمالی ارتکازی واضح است و همان معنایی که همه آن را درک می‌کنند، ما نیز به صورت اجمالی و ارتکازی در ذهن خود داریم؛

اما این مقدار از معنا برای حل مسائل کافی نیست و باید به تشریح این معنای اجمالی بپردازیم تا به اهداف مورد نظر دست پیدا کنیم.

به‌طور مثال هر کسی که نام فرزند خود را انتخاب می‌کند، وضع انجام داده است و هر کسی در صحبت‌های خود از معنای حرفی استفاده می‌کند و...؛ اما در این بین جزئیاتی مطرح می‌شود که در فقه و اصول تأثیرگذار است و به همین جهت تا جایی که نیاز داشته باشیم، باید به تشریح معانی ارتکازی بپردازیم.

همچنین برای قضاوت بین اقوال مختلف، استفاده از برهان صحیح نیست؛ زیرا این موارد برهان پذیر نیستند. برای داوری در این‌گونه موارد باید به ذهن خود مراجعه کنیم و بررسی کنیم که یک تبیین خاص آنچه را ما می‌یابیم نشان می‌دهد یا خیر.

اشکال

بین کلی و جزئی تفاوت وجود دارد و نمی‌توان گفت بین این دو این همانی وجود دارد. در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد که در اینجا علامیت یک شیء برای شیء دیگر شکل گرفته است؟

پاسخ

برای علامیت نیاز به این همانی نداریم، بلکه آنچه برای حکم به علامیت لازم است، این است که بتوان از آینده‌ی معنای اول، معنای دوم را تصور کرد تا بتوان بر آن حکم کرد؛ به عبارت دیگر آنچه در علامیت نیاز داریم این است که شیء از مجهول مطلق بودن خارج شود و برای خروج از مجهول مطلق بودن، نیاز به این همانی نداریم.

به‌طور مثال برای اینکه بتوانیم در مورد «علی» حکمی انجام دهیم، نیاز نیست که وی را کاملاً بشناسیم، بلکه همین‌که یک حیثیت او را بشناسیم، می‌توانیم بر اساس آن حیثیت بر «علی» حکم کنیم. واضح نیز در مقام وضع به دنبال این نیست که حقایق اشیاء را به‌طور کامل معرفی کند تا نیاز به این همانی داشته باشد، بلکه درصدد است که علامتی برای معنا قرار دهد و برای قرار دادن علامت کافی است لحاظی داشته باشد تا از طریق معنای اول، معنای دوم (موضوع له) را ببیند و به این وسیله بتواند علامتی برای آن قرار دهد و این مقدار برای وضع کافی است.

امکان یا عدم امکان اقسام چهارگانه

با توضیحاتی که داده شد روشن می‌شود که:

وضع عام و موضوع له عام؛ و وضع خاص و موضوع له خاص هیچ اشکالی ندارند؛ زیرا معنای اولیه لحاظ شده و لفظ نیز برای همان معنا قرار داده می‌شود. این دو مثال‌هایی متعددی دارند مانند اسماء اجناس که وضع عام و موضوع له عام هستند و اسماء اشخاص که وضع خاص و موضوع له خاص هستند؛ وضع عام و موضوع له خاص نیز معقول است.

برای دریافت بهتر مطلب باید به حکم بودن علامت توجه شود. توضیح اینکه وقتی در لحاظ اولیه، معنای اولیه را لحاظ کردیم، می‌توانیم راجع جزئی نیز حکمی بدهیم. به‌طور مثال اگر موجودی غیر از انسان را فرض کنیم که دارای آگاهی باشد و در مورد انسان فقط این مطلب را بداند که «انسان حیوان ناطق است»، می‌تواند در مورد فرد انسان این حکم را انجام دهد که «فرد انسان، حیوان ناطق است».

پس:

درست است که از آینده‌ی عام، خاص کما هی علیها تصور نمی‌شود؛ اما به اندازه‌ای تصور شده است که بتوان در مورد آن حکمی انجام داد.

یعنی:

برای اینکه حکمی در مورد خاص انجام دهیم، لازم نیست تمام تشخصات خاص را بدانیم؛ بلکه همین‌که یک خصوصیت از خاص را بدانیم، می‌توانیم این حکم را داشته باشیم که خاص دارای این خصوصیت است؛

و با لحاظ کلی، می‌توانیم به خصوصیت فرد پی برده و طبق آن خصوصیت بر فرد حکم کنیم. به عبارت دیگر:

وضع و موضوع له «مفهوم» نیستند، بلکه «معنا» هستند؛

«معنا» نیز به معنی «قصد» و «غرض» است؛

و برای حکم کردن نسبت به یک فرد مانند «علی»، لازم نیست تمام خصوصیات «علی» را قصد کنیم، بلکه اگر فقط یک خصوصیت «علی» را قصد کنیم، می‌توانیم این حکم را داشته باشیم که «علی» دارای این خصوصیت است؛

و با لحاظ عام می‌توان به بعضی از خصوصیات فرد دست یافت و طبق آن خصوصیات بر فرد حکم کرد.<sup>1</sup> اما عکس این مطلب صادق نیست. اگر موجودی غیر از انسان را فرض کنیم که دارای آگاهی باشد و فقط یک فرد از انسان را دیده باشد، نمی‌تواند در مورد کلی انسان حکمی انجام دهد. این هر خصوصیتی از این فرد را در نظر بگیرد، نمی‌تواند بگوید که این خصوصیت مربوط به کل انسان‌هاست یا خصوصیت شخصی این فرد است. به‌طور مثال این موجود می‌داند که این فرد، حیوان ناطق است؛ اما نمی‌داند حیوان ناطق بودن خصوصیت شخصی این فرد است یا در باقی انسان‌ها نیز هست. به عبارت دیگر:

وضع نوعی حکم است؛ یعنی در وضع، به علامت شدن لفظ برای معنا حکم می‌شود؛ زمانی که داعی وضع ایجاد شده است، برای اینکه بتوانیم به علامت بودن حکم کنیم، باید بتوانیم هدف را لحاظ کنیم؛

پس زمانی که وضع (ملحوظ اولیه) را لحاظ می‌کنیم، باید بتوانیم موضوع له را در نظر بگیریم تا لفظ را به‌عنوان علامت آن قرار دهیم؛

در نتیجه وضع زمانی معقول می‌شود که بتوانیم از آینده‌ی وضع، موضوع له را لحاظ کرده و بر آن حکم کنیم. در جایی که وضع عام و موضوع له عام است، حکم کردن ممکن است؛ زیرا با تصور وضع، موضوع له نیز تصور می‌شود؛

در جایی که وضع عام و موضوع له خاص است نیز حکم کردن ممکن است؛ زیرا با لحاظ کلی، می‌توان بر فرد نیز حکم کرد؛

اما در وضع خاص و موضوع له عام حکم کردن ممکن نیست؛ زیرا با خاص بما هو خاص نمی‌توان حکمی در مورد کلی داشت؛ به این دلیل که هر خصوصیتی لحاظ شود، نمی‌توان احراز کرد که این خصوصیت از مشخصات فرد است یا از عناوین مشترک بین افراد است. در نتیجه:

در وضع خاص و موضوع له عام حکم امکان ندارد؛

و چون طبق مسلک مختار، حقیقت وضع، حکم به علامیت است، وضع ممکن نیست.

اشکال «صاحب فصول»

نمی‌توان گفت «وضع خاص و موضوع له عام» ممکن نیست. علتی که برای استحاله بیان شده این است که اگر خاص را لحاظ کنید، نمی‌توانید راجع عام حکمی داشته باشید و به تعبیر منطقی «الجزئی لا یكون کاسبا و لا مکتسبا»؛ به عبارت دیگر علت استحاله این است که با دیدن جزئی، صرفاً آن جزئی را می‌شناسیم و نمی‌توانیم خصوصیات آن را تعمیم بدهیم. اما این بیان صحیح نیست و می‌توان خصوصیات جزئی را تعمیم داد. به‌طور مثال «علی» که فردی از انسان است را ملاحظه کرده و خصوصیتی مانند «حیوان ناطق» را در او می‌بینیم. در اینجا می‌توانیم بگوییم لفظ «انسان» را برای هر فردی که «حیوان ناطق» باشد قرار دادیم. در نتیجه با اینکه جزئی را لحاظ کرده‌ایم، حکم کردن نیز انجام شده است.<sup>2</sup> پس اینکه «از آینده‌ی خاص نمی‌توان به عام حکم کرد»، مطلبی صحیح نیست؛ زیرا می‌توان خاص را ملاحظه کرد و سپس گفت هر کسی این خصوصیت خاص را داشته باشد، انسان است. باید به این مطلب دقت شود که:

در اینجا این‌گونه حکم نشده است که «همه‌ی انسان‌ها حیوان ناطق هستند»؛ تا این اشکال وارد شود که چگونه محرز شده است که خصوصیت «حیوان ناطق بودن» مختص به این فرد نبوده و مربوط به کل انسان‌هاست؛ بلکه این‌گونه حکم شده است که «هر فردی خصوصیت حیوان ناطق بودن را داشته باشد، انسان است».

پاسخ «شهید صدر»

به این اشکال جوابی داده شده است که بهترین بیان، بیان شهید صدر است.<sup>3</sup> در اینجا دو مطلب با هم خلط شده است: آنچه گفته شد این بود که «وضع را ملاحظه کنیم و به وسیله‌ی وضع، موضوع له را نیز ببینیم»؛ یعنی دو امر در اینجا محقق است؛

کلام «صاحب فصول» این است که ابتدا «علی» ملاحظه می‌شود؛ سپس از این فرد انسان به «هر کسی که خصوصیت حیوان ناطق را دارد» منتقل شده‌ایم و سپس لفظ برای «هر کسی که خصوصیت حیوان ناطق را دارد»، قرار داده شده است. آنچه در این وضع انجام شده است، «وضع خاص و موضوع له عام» نیست، بلکه خاص سبب شده که عام تصور شود و عام به‌عنوان وضع «ملحوظ اولیه» قرار گرفته است و سپس همان عام،

1- پس عام می‌تواند بعضی از خصوصیات افراد خود را نشان دهد و طبق این خصوصیات می‌توان بر خاص حکم نمود؛ گرچه باعث تشخیص خاص نمی‌شود. به‌طور مثال اگر بدانیم که «انسان یعنی حیوان ناطق»، می‌توانیم این حکم را داشته باشیم که یکی از خصوصیات «علی»، «حیوان ناطق بودن» است؛ اما عام باعث تشخیص خاص نمی‌شود؛ زیرا تشخیص به‌واسطه‌ی وجود است و تا وجود نباشد، تشخیص نیز نیست؛ هرچند یک مفهوم را با مفاهیم دیگر مقید کنیم.

2- علاوه بر «صاحب فصول» این اشکال توسط «مرحوم آیت الله اراکی» نیز مطرح شده است.

3- ایشان در بحث وضع خاص و موضوع له عام، این کلام را نقد کرده و جواب می‌دهد.

موضوع له شده است؛ یعنی آنچه اتفاق افتاده «وضع عام و موضوع له عام» است که خاص صرفاً سبب انتقال به وضع عام بوده است.

در نتیجه این کلام، اشکالی بر استحاله «وضع خاص و موضوع له عام» نیست؛ زیرا: اگر از جزئی بما هو جزئی بتوانیم کلی را ملاحظه کنیم و سپس حکمی بر آن کلی انجام دهیم (لفظی را علامت برای آن کلی قرار دهیم)، وضع خاص و موضوع له عام شکل می‌گیرد؛ اما کلام «صاحب فصول» وضع عام و موضوع له عام است و تنها تفاوت آن با مثال‌های دیگر این است که در مثال‌های دیگر از ابتدا کلی لحاظ شده و حکم بر آن انجام می‌شود؛ اما در مثال «صاحب فصول»، تصور کلی با واسطه انجام شده است؛ یعنی ابتدا خاص لحاظ شده، سپس به سبب آن کلی لحاظ شده و در مرحله‌ی بعد حکم به علامت بودن لفظ برای آن کلی انجام شده است.

اشکال «مرحوم امام»

ایشان پس از نقل جواب اجمالی این مطلب که در «کفایه» آمده است، می‌فرمایند: اگر این جواب صحیح باشد، می‌توان همین بیان را در مورد «وضع عام و موضوع له خاص» نیز تکرار کرد و نتیجه گرفت که «وضع عام و موضوع له خاص» نیز محال است.

توضیح اینکه آنچه در این موارد اتفاق افتاده این است که:

ابتدا عام لحاظ شده است؛

سپس از عام به خاص منتقل شده‌ایم؛

و سپس لفظ برای آن خاص قرار داده شده است.

در نتیجه در این موارد «وضع خاص و موضوع له خاص» اتفاق افتاده است و تنها تفاوت آن با دیگر مثال‌ها این است که به واسطه‌ی یک عام به خاص منتقل شده‌ایم و سپس لفظ را برای آن خاص قرار داده‌ایم. نتیجه اینکه:

یا باید گفت هر 4 مورد ممکن هستند که کلام «صاحب فصول» ثابت می‌شود؛

و یا باید گفت فقط 2 مورد ممکن هستند؛

و اینکه مانند مشهور 3 مورد را ممکن بدانیم و در یک مورد قائل به استحاله شویم، صحیح نیست.

جواب «مرحوم تبریزی»

این امکان وجود دارد که عام لحاظ شود و از طریق عام به فرد منتقل شده و سپس حکم انجام دهیم که در اینجا «وضع خاص و موضوع له خاص» محقق می‌شود؛ اما آنچه مشهور در مورد هیئات قائل هستند، این نیست. بیانی که مشهور دارند:

این نیست که ابتدا کلی ابتدائیت ربطی را در نظر می‌گیریم، سپس به فرد ابتدائیت ربطی منتقل می‌شویم و سپس لفظ را برای فرد ابتدائیت ربطی قرار می‌دهیم که در این صورت «وضع خاص و موضوع له خاص» محقق می‌شود. مشهور نمی‌توانند چنین بیانی را در مورد هیئات داشته باشند؛ زیرا در این صورت وضع در مورد حروف عملاً غیر ممکن خواهد شد؛ به علت اینکه باید برای هر جزئی‌ای این کار تکرار شده و بی‌نهایت وضع انجام شود؛ بلکه این است که ابتدا عنوان کلی نسبت ابتدائیت را در نظر می‌گیریم و سپس لفظ را برای فرد نسبت ابتدائیه قرار می‌دهیم.

کلام استاد

در این بحث‌ها بین «معنا» و «مفهوم» خلط شده است:

«معنا» از «عَی» به معنای «قَصَدَ» گرفته شده و به معنای «مقصود» است؛ در نتیجه در «معنا»، «قصد گوینده» اخذ شده است؛

«مفهوم» به معنای «ما یفهم» بوده و در آن قصد اخذ نشده است.

باید توجه شود که اگر «مفهوم» را در نظر بگیریم، «مفهوم بما هو مفهوم» همیشه کلی است و هر چه قید به آن اضافه شود، ضیق‌تر شده و حتی کلی منحصر در فرد می‌شود؛<sup>1</sup> اما باز هم کلی است.

اگر بحث وضع و موضوع له در مفهوم بود، کلام «مرحوم امام» صحیح بود و ما همیشه کلی را تصور می‌کردیم و نهایتاً با تصور کلی به فرد می‌رسیدیم و برای آن فرد وضع انجام می‌دادیم که اگر این انتقال پذیرفته شود، هر 4 مورد ممکن خواهد بود و اگر پذیرفته نشود، فقط 2 مورد ممکن خواهد بود [سؤال شود: در این صورت وضع خاص و موضوع له خاص ممکن خواهد بود؟ مفهوم همیشه کلی است و در نتیجه وضع نیز همیشه عام خواهد بود].

اما به نظر می‌رسد بحث وضع و موضع له در مورد «معنا» یعنی قصد واضع است. قصد نیز می‌تواند دو گونه باشد؛ یعنی واضع بر اساس غرض عقلایی خود:

1- به‌طور مثال «کتاب» کلی است و با اضافه کردن قید «آبی» ضیق می‌شود، با اضافه کردن قید «روی میز» باز هم ضیق می‌شود و در نهایت کلی‌ای می‌شود که در خارج یک فرد بیشتر ندارد؛ اما باز هم کلی است.

می‌تواند معنایی کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان کلی وضع کند؛  
 می‌تواند معنایی جزئی را در نظر گرفته و لفظ را برای همان جزئی وضع کند؛  
 می‌تواند معنایی کلی را در نظر گرفته و لفظ را برای فرد آن کلی وضع کند.  
 اما اگر واضع معنایی جزئی را در نظر بگیرد، چون نمی‌تواند بر کلی حکم کند، ابتدا باید به واسطه‌ی آن جزئی به عنوانی کلی منتقل شود و سپس لفظ را برای آن قرار دهد.  
 پس آنچه مهم است قصد واضع است و چون در مسلک مختار قصد واضع، جعل علامت است، باید دید کدام جعل علامت معقول بوده و واقع می‌شود. جعل علامت:  
 به سه صورت اول معقول است اما به صورت چهارم معقول نیست؛  
 به دو صورت اول واقع نیز شده است و در مورد واقع شدن صورت سوم باید بحث شود.

ثمره بحث

بحث در «وضع خاص و موضوع له عام» ثمره‌ای ندارد؛ زیرا حتی کسانی که این نوع را ممکن می‌دانند، وقوع آن را نفی می‌کنند و مثالی برای این مورد بیان نشده است تا ثمره‌ای بر آن مترتب شود. عمده‌ی بحث در مورد وقوع «وضع عام و موضوع له خاص» است و ثمره‌ای که ادعا شده بر این مورد مترتب می‌شود.  
 بیان ثمره: ثمره در هیئات است. مثالی که برای «وضع عام و موضوع له خاص» بیان می‌شود، وضع حروف است اما باید دقت شود که بحث در مورد معنای حرفی است که علاوه بر حروف شامل ضمایر، موصولات، اسماء اشاره و هیئات نیز می‌شود و ثمره‌ای که از این بحث دنبال می‌کنیم در هیئات است.  
 شارع در بسیاری از اوقات برای فهمیدن وجوب یا حرمت از هیئت امر، نهی، جمله‌ی اسمیه و... استفاده می‌کند. هیئت معنایی حرفی است و:

اگر گفته شود وضع هیئت، وضع عام و موضوع له عام است، چون موضوع هیئت کلی می‌شود، هیئت قابلیت اطلاق افرادی را دارا خواهد بود و تمسک به اطلاق افرادی در آن ممکن است؛  
 اما اگر گفته شود وضع هیئت، وضع عام و موضوع له خاص است و خاص به معنای جزئی حقیقی است، هیئت قابلیت شمول بیش از یک فرد را نخواهد داشت و در نتیجه شانیت اطلاق را نداشته و تمسک به هیئت افرادی ناممکن خواهد بود.

در این مورد 3 مسلک وجود دارد که باید در مورد آنها بحث شود:<sup>1</sup>

مسلک «مرحوم آخوند» که موضوع له هیئت را عام می‌داند؛

مسلک «مرحوم اصفهانی» که موضوع له هیئت را خاص دانسته و مراد از خاص را جزئی اضافی می‌داند؛

مسلک مشهور که موضوع له هیئت را خاص دانسته و مراد از خاص را جزئی حقیقی می‌داند.

طبق مسلک «مرحوم آخوند» و مسلک «مرحوم اصفهانی» تمسک به اطلاق افرادی تصحیح می‌شود؛ زیرا عام شامل بیش از یک نفر است و جزئی اضافی نیز شانیت شمول بیش از یک نفر را دارد و در نتیجه اگر سایر مقدمات حکمت تمام باشد، می‌توان به اطلاق تمسک کرد.

مسلک «مرحوم اصفهانی»<sup>2</sup>

وضع معانی حرفیه «وضع عام، موضوع له خاص، مستعمل فیه خاص و استعمال در خاص» است و «خاص» در اینجا به معنای «جزئی اضافی» است:

در وضع لفظ برای معنا دو امر داریم: وضع و موضوع له؛

باید به وسیله‌ی وضع، به موضوع له برسیم و حکمی را بر موضوع له انجام دهیم؛

وضع (ملحوظ اولیه) مفهوم است و هیچ‌گاه با آینه‌ی مفهوم که کلی است نمی‌توان به جزئی حقیقی رسید.

آنچه در وضع اتفاق می‌افتد این است که وضع داریم که لحاظ اولیه است و موضوع له که لحاظ دوم است و این لحاظ دوم:

گاهی همان لحاظ اولیه است (بنفسه) که در این صورت «وضع عام و موضوع له عام» محقق می‌شود؛

و گاهی وجهی از لحاظ اولیه است (بوجهه) که در این صورت لحاظ دوم اخص از لحاظ اول شده و «وضع خاص و موضوع له خاص» محقق می‌شود.

باید دقت شود که در صورت دوم، خاص به معنای جزئی حقیقی نیست. به‌طور مثال موضوع له «من»، «النسبه الابتدائیه»

است و «النسبه الابتدائیه» کلی است و تنها تفاوتی که با «ابتدائیت» دارد این است که اخص از آن است؛ یعنی «ابتدائیت»

ملحوظ اولیه بوده و ملحوظ ثانویه:

یکبار بنفسه بوده و لفظ به ازای آن قرار داده شده است که اسم «الابتداء» وضع شد؛

1- از نظر تاریخی یک مسلک دیگر وجود دارد که «تفتازانی» در «حاشیه مطول» به آن اشاره کرده است. وی وضع معانی حرفیه را «وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه خاص» می‌داند. این قول قائلی ندارد؛ زیرا اگر «موضوع له» عام باشد و «مستعمل فیه» خاص باشد، استعمال مجازی خواهد شد؛ درحالی‌که در استعمال معانی حرفیه مجازیت را درک نمی‌کنیم.

2- «نهایه الدرایه» جلد 1 صفحات 30 تا 32.

و یکبار بوجهه بوده؛ یعنی لفظ برای «النسبه الابتدائيه» (که خود عام نیست، بلکه حصه‌ای از آن است) قرار داده شده و حرف «من» وضع شده است.

مورد دوم، «وضع عام و موضوع له خاص» است؛ یعنی «النسبه الابتدائيه» خاص است اما نه به این معنا که جزئی حقیقی است، بلکه به این معنا که اخص از «الابتداء» است. در اینجا فرد محقق نمی‌شود و «فرد من النسبه الابتدائيه» نیز کلی است؛ زیرا قابل انطباق بر افراد مختلف است و خاص دانستن آن به دلیل اخص بودنش از «نسبه الابتدائيه» و «الابتداء» است.

پس موضوع له خاص، جزئی حقیقی نیست و هیچ‌گاه نمی‌تواند جزئی باشد؛ زیرا هرچه در مقام فهم و تصور قرار بگیرد، هیچ‌گاه جزئی حقیقی نخواهد شد؛ زیرا جزئی حقیقی مربوط به وجود است و وجود هیچ‌گاه در ذهن نمی‌آید.

علاوه «وضع عام و موضوع له خاص»، خاص در «وضع خاص و موضوع له خاص» نیز جزئی حقیقی نیست. مثال «وضع خاص و موضوع له خاص» وضع اسامی برای اشخاص خارجی است و هیچ‌گاه شخص خارجی وارد ذهن واضع نمی‌شود، بلکه پدر یا مادر که واضع هستند، فرزند خود را تصور کرده و «علی» را برای همان فرزندی که تصور کرده‌اند قرار می‌دهند. قرار دادن لفظ «علی» برای آن تصور، از حیث حکایتگری آن تصور است. در اینجا نه فرزندی که در ابتدا تصور شده است و نه فرزندی که نام برای او قرار داده می‌شود، آن شخص خارجی نیستند، بلکه در ذهن بوده و کلی هستند.

تنها تفاوت این تصور با تصور امری کلی مانند «آب» این است که:

زمانی که «آب» تصور شده و لفظ «ماء» برای آن قرار داده می‌شود، لفظ «ماء» برای تمامی آب‌ها قرار داده می‌شود،

اما زمانی که «فرزند» تصور شده و لفظ «علی» برای آن قرار داده می‌شود، لفظ «علی» برای تمامی فرزندان قرار داده نمی‌شود، بلکه برای مفهومی قرار داده می‌شود که تنها بر یک مصداق خارجی منطبق است.

اما باید دقت شود اینکه این تصور تنها بر یک مصداق منطبق می‌شود، باعث جزئی حقیقی شدن این تصور نمی‌شود؛ همانند لفظ «واجب الوجود» که تنها بر یک موجود خارجی انطباق می‌کند و در عین حال، کلی است.

درست است که مفهوم «علی» که در ذهن وجود دارد، تنها بر یک شیء منطبق می‌شود اما در عین حال کلی است و خاص نامیدن آن به جهت مقایسه‌ی آن با سایر مفاهیم است.

در نتیجه ثمره‌ای که «مرحوم آخوند» بیان کردند صحیح نیست. «مرحوم آخوند» وضع هیئات را «وضع عام و موضوع له عام» دانست و امکان اطلاق افرادی را ثمره‌ی آن دانست؛ درحالی‌که ما وضع هیئات را «وضع عام و موضوع له خاص» می‌دانیم و در عین حال معتقدیم تمسک به اطلاق افرادی در هیئات صحیح است؛ زیرا خاص را به معنای جزئی اضافی می‌دانیم.

نقد:

اگر موضوع له، مفهوم باشد، کلام «مرحوم اصفهانی» صحیح است و در دایره‌ی مفاهیم جزئی حقیقی نداریم و یا باید مانند «مرحوم اصفهانی» تفسیر «موضوع له خاص» را تغییر دهیم و یا باید همانند «مرحوم امام»، «موضوع له خاص» را انکار کنیم؛

اما همان‌گونه که گفته شد بحث در مورد «معنا» است و «معنا» می‌تواند جزئی باشد؛ زیرا «معنا» یعنی «مقصود» و «مقصود» هم می‌تواند جزئی باشد و هم می‌تواند کلی باشد و جزئی یا کلی بودن آن وابسته به غرض عقلایی‌ای است که وضع را برای رسیدن به آن انجام می‌دهیم. غرضی که در هیئات و معانی حرفی به دنبال آن هستیم، جزئی حقیقی است؛ زیرا برای تفهیم و تفهم هم به معانی کلی نیاز داریم و هم به معانی جزئی. در نتیجه همان‌گونه که برای معانی کلی وضع انجام گرفته است، برای معانی جزئی نیز وضع صورت می‌گیرد تا تفهیم و تفهم محقق شود. پس الفاظ باید برای معانی جزئی حقیقی وضع شده باشند.

البته اینکه مفهوم هیچ‌گاه جزئی حقیقی نشده و فقط اخص می‌شود، مورد پذیرش است؛ اما مسئله این است که موضوع له، مفهوم نیست، بلکه معنا است.

مسلك «مرحوم آخوند»

بیان مدعا

ایشان وضع معانی حرفیه را «وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه عام» می‌دانند و معتقدند در ظرف استعمال است که خاص بودن اتفاق می‌افتد.

توضیح:

وضع و موضوع له: گفته شد که وضع و موضوع له هر دو معنا هستند با این تفاوت که معنایی که لحاظ اولیه بوده و داعی بر جعل است، وضع نام دارد و معنایی که لفظ علامت برای آن قرار می‌گیرد، موضوع له نامیده می‌شود. موضوع له مصداقا می‌تواند همان وضع یا وجهی از آن باشد.

مستعمل فیه: مستعمل فیه مدلول تصویری و مفرد بوده و ملاک حقیقت و مجاز است.

استعمال: استعمال مدلول تصدیقی و ترکیب بوده که همان ظهور یا مراد تصدیقی اولی است.<sup>1</sup>

مثال:

لفظ «اسد» مدلولی تصویری و تداعی معنایی دارد که مستعمل فیه است که اگر با موضوع له مطابق باشد، حقیقت است و اگر با موضوع له تفاوت داشته باشد، مجاز است (طبق قول مشهور) یا اگر بدون ادعا به کار برود، حقیقت است و اگر با ادعا به کار برود، مجاز است (طبق قول سکاکی)؛ اما جمله‌ی «رایت اسدا یرمی» ظهوری دارد که استعمال نام دارد.

ممکن است استعمال و مستعمل فیه یکی باشند و ممکن است با هم تفاوت داشته باشند. به‌طور مثال زمانی که جمله‌ی عام مانند «اکرم العلماء» گفته می‌شود و مخصص متصل «الا النحویین» برای آن آورده می‌شود:

مستعمل فیه «علماء» تمام علماء است و به همین دلیل استعمال، حقیقی است؛ اما در ظرف استعمال و با تمام شدن جمله، «اکرام عالم غیر نحوی» از جمله فهمیده می‌شود. پس در این مثال:

مستعمل فیه «مطلق علماء» است؛

اما استعمال «عالم عادل» است.

به نظر «مرحوم آخوند» هیئاتی مانند هیئت امر با فعل امر از جهت وضع، موضوع له و مستعمل فیه تفاوتی ندارد؛ یعنی چه گفته شود «بر تو واجب است که بزنی» که در آن از ماده استفاده شده است و چه گفته شود «بزن» که در آن از هیئت امر استفاده شده است، تفاوتی ایجاد نمی‌شود. گرچه مثال اول نص است و مثال دوم ظاهر، اما نتیجه‌ی هر دو یکی است. آنچه باعث می‌شود که مشهور بین این دو تفاوت بگذارند این است که نمی‌توان ماده و هیئت را به جای هم به کار برد؛ یا حرف و اسم را به جای هم استفاده کرد و در نتیجه قائل به این شده‌اند که:

یا باید موضوع له اسم و حرف عام بوده و تفاوت در مستعمل فیه باشد؛ یعنی اسماء این‌گونه‌اند که موضوع له و مستعمل فیه آنها عام است اما حروف این‌گونه‌اند که موضوع له آنها عام و مستعمل فیه آنها خاص است و به دلیل همین تفاوت است که این دو به جای هم به کار نمی‌روند. این صورت قابل پذیرش نیست زیرا در این صورت استعمال حروف مجازی خواهد بود که این چنین نیست؛

یا باید موضوع له اسم و حرف با هم تفاوت داشته باشد.

پس مشهور برای توجیه عدم امکان استفاده اسم و حرف به جای هم، موضوع له آنها را متفاوت دانسته‌اند؛ درحالی‌که چنین چیزی لازم نیست، بلکه می‌توان تفاوت را ناشی از مقام استعمال دانست.

توضیح: «مِن» به معنای «از» و «نسبت ابتدائیه» است؛ چه در جمله‌ی «سرت من البصره» به کار رود و چه در جمله‌ی «جئت من البصره» استفاده شود و... «مِن» در تمامی این جملات به یک معنا به کار رفته است؛ اما به علت تفاوت اطراف نسبت در جملات، مصداق‌های «مِن» تفاوت پیدا می‌کند. به‌طور مثال در جمله‌ی «سرت من البصره الی الکوفه» برای نسبت ابتدائیه سه طرف «بصره»، «کوفه» و «سیر» ذکر شده و در جمله‌ی «جاء علی من الکوفه» دو طرف «علی» و «کوفه» بیان شده‌اند و این مصداق با هم تفاوت دارند. این تفاوت مربوط به جمله یعنی «استعمال» است و ارتباطی با «موضوع له» و «مستعمل فیه» ندارند و اسم و حرف در این دو مشترک هستند.

پس «مِن» در هر جمله‌ای به کار رود، معنای خودش را می‌رساند و به خاطر تفاوت نسبت‌ها، مصداق‌ها متفاوت می‌شوند. اطراف نسبت نیز مربوط به تصدیق هستند نه مربوط به تصور و به عبارتی در ترکیب است که اطراف محقق می‌شود نه در مفرد. در نتیجه تفاوت:

در ظرف استعمال که ترکیب است، محقق می‌شود؛

و به موضوع له و مستعمل فیه که مفرد هستند، مرتبط نیست.

در نتیجه در معانی حرفیه:

وضع عام است؛

موضوع له نیز عام است؛

مستعمل فیه نیز عام است؛

و در استعمال و ترکیب است که خاص بودن محقق شده و «مِن» در «سرت من البصره» با «مِن» در «جاء علی من الکوفه» تفاوت پیدا می‌کند.

دلیل «مرحوم آخوند»

موضوع له نمی‌تواند جزئی باشد؛ زیرا جزئی حقیقی که تشخیص است یا باید در ظرف وجود خارجی باشد و یا در ظرف وجود ذهنی؛ زیرا تشخیص به سبب وجود است و ماهیت بما هی تشخیص ندارد. حال:

1- مدلول تصدیقی دیگری نیز در جملات هست که «مدلول تصدیقی ثانوی» است و پس از فحص از قرآن منفصله و یاس از یافتن آنها محقق می‌شود. «مرحوم نائینی» از «مدلول تصدیقی اولی» به «مراد استعمالی» و از «مدلول تصدیقی ثانوی» به «مراد جدی» تعبیر می‌کند.

اگر موضوع له جزئی خارجی باشد (موضوع له هیئات، وجودی متشخص خارجی است)، در اوامر، نواهی و نذر نقض می‌شود. به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شود «سر من البصره الی الکوفه» محل معینی از بصره در نظر امر نبوده است؛ زیرا از سیر از هر نقطه‌ای از بصره شروع شود، امثال انجام شده است؛ اگر موضوع له جزئی ذهنی باشد:

1. تعدد لحاظ پدید می‌آید. توضیح اینکه انسان برای صحبت کردن ابتدا معنایی را در نظر می‌گیرد و سپس آن را بیان می‌کند. در نظر گرفتن معنایی که قصد انتقال آن را به مخاطب داریم، لحاظ اول است. طبق کلام مشهور لحاظ دیگری نیز وجود دارد که باعث خاص شدن موضوع له می‌شود. پس طبق کلام مشهور اگر کسی بخواهد معنای حرفی را استعمال کند، باید دو لحاظ داشته باشد: لحاظ اولیه که همه آن را می‌پذیرند و لحاظی که باعث خاص شدن موضوع له می‌شود. به تعبیر دیگر وضع عام بوده و خاص شدن موضوع له به علت لحاظ خصوصیتی در ذهن بوده است. در نتیجه طبق مسلک مشهور، تعدد لحاظ لازم می‌آید درحالی‌که بالوجدان زمانی که حروف، هیئات، ضمائر و... را استعمال می‌کنیم، فقط یک بار معنای آن را لحاظ می‌کنیم.

نقد

این کلام صحیح نیست؛ زیرا مشهور علاوه بر لحاظ اولیه، قائل به لحاظ دیگری نیستند. طبق کلام مشهور در زمان استعمال، لحاظ اولیه به صورت جزئی لحاظ می‌شود؛ نه اینکه یک لحاظ مربوط به معنای حرف باشد و لحاظ دیگر برای جزئی شدن آن انجام شود.

2. امثال در اوامر و نواهی ممکن نخواهد بود. توضیح اینکه امری که مقید به ذهنی بودن شود، فقط در ذهن است و بر خارج منطبق نشده و در خارج محقق نمی‌شود.<sup>1</sup> از آنجایی‌که امر و نهی به شیء ذهنی خورده ولی ظرف امثال، خارج است، پس امثال این امر و نهی ممکن نخواهد بود؛ زیرا شیء ذهنی در خارج محقق نمی‌شود.

نقد

«مرحوم آخوند» تصور کرده است که «برای امثال، انطباق مامور به بر فعل مکلف لازم است» و «انطباق امر مقید به قید ذهنی بودن بر امر عینی ممکن نیست»، پس «امثال ممکن نیست»؛ درحالی‌که برای امثال نیاز به انطباق نیست، بلکه حکایت کافی است؛ یعنی اگر آنچه از کلام مولا فهمیده می‌شود از فعلی که در خارج انجام شده است حکایت کند، امثال صورت گرفته است و نیاز به انطباق نیست؛ همان‌گونه که صورت ذهنی صندلی بر صندلی خارجی منطبق نیست؛ اما از آن حکایت می‌کند؛ و همان‌طور که تصویری که از شخص در آینه می‌افتد، بر او قابل انطباق نیست؛ زیرا هرکدام از شخص و تصویر او اعراض خود را دارند؛ اما از آن شخص حکایت می‌کند.

3. اگر حقیقت «من»، معنایی جزئی و ربطی بود، بدون طرفین ربط معنایی از آن فهمیده نمی‌شد و با گفتن آن نباید معنایی به ذهن می‌آمد؛ زیرا ربط بدون طرفین ربط تحقیقی ندارد؛ درحالی‌که با شنیدن لفظ «من» بدون اینکه اطراف آن گفته شود، معنایی به ذهن خطور می‌کند. آنچه در جمله و کاربرد «من» در استعمال اتفاق می‌افتد این است که متوجه این نکته می‌شویم که «من» در جمله «جاء علی من الکوفه» با «من» در جمله «جاء الحسن من البصره» متفاوت است. این تفاوت در ترکیب و مدلول تصدیقی ایجاد می‌شود و ارتباطی به موضوع له «من» ندارد. پس با شنیدن لفظ «من» بدون اطراف آن معنایی به ذهن می‌رسد که تصور بوده و موضوع له است و با کاربرد آن در جملات، پی به تفاوت معنا می‌بریم که تصدیق بوده و استعمال است.

نقد

اگر کلام «مرحوم آخوند» را بپذیریم یعنی موضوع له حروف را عام بدانیم و بگوییم تفاوت مربوط به ظرف امثال است، باید بپذیریم که موضوع له حروف، هیئات، اسماء اشاره، موصولات و... با اسم متناظر با آنها یکی است؛ زیرا موضوع له اسماء نیز عام است. کلام «مرحوم آخوند» این است که موضوع له «هو»، «مفرد مذكر غایب» است؛ زیرا با شنیدن «هو» معنای «مفرد مذكر غایب» را متوجه می‌شویم. پس لفظ «هو» مهمل نبوده و معنای «مفرد مذكر غایب» از آن فهمیده می‌شود و همین معنا موضوع له «هو» بوده و عام است و اینکه کدام «مفرد مذكر غایب» اراده شده است، در جمله و استعمال که تصدیق است مشخص می‌شود. اگر این کلام پذیرفته شود، باید گفت که «هو» با «مفرد مذكر غایب» مفرد است؛ زیرا موضوع له هر دو یکی است و اگر این دو مترادف باشند، باید بتوانیم آنها را به جای هم استعمال کنیم؛ درحالی‌که بالوجدان این امر ممکن نیست. به‌طور مثال نمی‌توان به جای «سرت من البصره الی الکوفه» گفت: «السیر»، «النسبه الصدوریه»، «أنا»، «النسبه الابتدائیه»، «البصره»، «النسبه الانتهائیه»، «الکوفه» و «النسبه الوقوعیه»!

1- صورت ذهنی مجرد برزخی است و آنچه در خارج است، مادی است. صورت ذهنی در خارج نیست و صندلی با حجمی که دارد در ذهن انسان نیست و در نتیجه صورت ذهنی قابل انطباق بر شیء خارجی نیست.

## جواب «مرحوم آخوند»

واضع در زمان وضع شرطی قرار داده و هر کدام از اسماء و حروف را برای استعمالی خاص قرار داده است. زمانی که این ویژگی در ظرف استعمال رعایت نمی‌شود، تفهیم و تفهم انجام نمی‌شود. پس تفاوتی که بین این اسم و حرف وجود دارد، به تفاوت موضوع له منجر نمی‌شود و صرفاً مربوط به ظرف استعمال است. همانند اینکه «بنشین» و «بفرما» یک موضوع له دارند، اما کاربرد آنها به جای هم ممکن نیست؛ یعنی از «عدم امکان کاربرد یک لفظ به جای دیگری» نمی‌توان «تفاوت در موضوع له» را نتیجه گرفت.

### نقد اول

درست است که «بنشین» و «بفرما» به جای هم استفاده نمی‌شوند؛ اما اگر کسی به جای «بفرما» از «بنشین» استفاده کرد، انتقال معنا انجام می‌شود و صرفاً متعارف در استعمال رعایت نشده و شخص ادب را به جا نیاورده است. در چنین مثال‌هایی می‌توان پذیرفت که تفاوت در ظرف استعمال است؛ اما در مواردی مانند کاربرد اسم به جای حرف، انتقال معنا انجام نمی‌شود. در این‌گونه موارد نمی‌توان گفت که انتقال معنا انجام شده اما آداب سخن گفتن و استعمال رعایت نشده است. نکته: این کلام مشهور را نمی‌پذیریم که «اگر دو لفظ مترادف باشند، باید بتوانیم آنها را به جای هم به کار ببریم»؛ اما این کلام «مرحوم آخوند» را که می‌گوید «علت عدم امکان استفاده‌ی حروف و اسماء به جای هم فقط به خاطر تفاوت در استعمال است» نیز صحیح نمی‌دانیم.

به عبارت دیگر اینکه دو قابلیت این را ندارند که به جای هم به کار ببرند به دو دلیل است:

1. گاهی انتقال معنا انجام می‌شود ولی آداب سخن و آداب تصدیق اجازه‌ی استفاده یک لفظ به جای دیگری را نمی‌دهد. در این صورت تفاوت صرفاً در ظرف استعمال بوده و کلام «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است.
2. گاهی نه تنها آداب سخن گفتن رعایت نمی‌شود، انتقال معنا نیز صورت نمی‌گیرد. در این موارد تفاوت در موضوع له است؛ زیرا متبادر از هر لفظ با متبادر از دیگری متفاوت است.

تفاوتی که بین اسم و حرف وجود دارد، از نوع دوم است و عدم امکان استفاده‌ی آنها به جای هم به خاطر آداب سخن نیست، بلکه به خاطر عدم انتقال معانی است که نمی‌توان اسم را به جای حرف استفاده کرد. آنچه بالوجدان و با تبادر از اسم یا حرف متوجه می‌شویم، غیر از معنایی است که از دیگری به ذهن ما خطور می‌کند؛ نه اینکه آداب سخن رعایت نشده است.

باید به این مطلب دقت شود که اشکال مشهور به کلام «مرحوم آخوند» را نمی‌پذیریم اما در عین حال مدعای مشهور را پذیرفته و کلام «مرحوم آخوند» را رد می‌کنیم:

1. اشکال به مشهور: مشهور در نقد «مرحوم آخوند» می‌گویند از اینکه نمی‌توانیم اسم و حرف را به جای هم به کار ببریم، کشف می‌کنیم که موضوع له این دو متفاوت است. این مطلب مورد پذیرش نیست و نمی‌توان گفت در هر موردی که دو لفظ نتوانند به جای هم استفاده شوند، موضوع له آنها متفاوت است؛ زیرا در برخی موارد نمی‌توان الفاظ را به جای هم به کار برد اما علت آن رعایت نشدن آداب سخن است نه تفاوت در موضوع له.
2. اشکال به «مرحوم آخوند»: این مطلب را نیز نمی‌پذیریم که در هر موردی که دو لفظ قابلیت استفاده به جای هم را نداشته باشند، تفاوت آنها در مقام استعمال باشد، بلکه درجایی که آداب سخن رعایت نمی‌شود ولی انتقال معنا انجام می‌شود، تفاوت در استعمال است (بنشین و بفرما) و در جایی که انتقال معنا انجام نمی‌شود، تفاوت در موضوع له است.

در خصوص حروف و هیئات، تفاوت در موضوع له است که اجازه استفاده از حروف و اسماء را به جای هم نمی‌دهد. در این مورد انتقال معنا و تبادر انجام نمی‌شود و در این مورد حق با مشهور است.

### نقد دوم

اگر عدم امکان استفاده‌ی اسم و حرف به جای هم به علت شرط واضح بود، با مراعات نکردن این شرط، فقط باید عصیان واضح صورت می‌گرفت و دلیلی بر تبعیت کردن از واضع نداریم. این اشکال وارد نیست؛ زیرا شرط:

گاهی در باب معاملات است که اگر انجام نشود، خيار شرط ثابت می‌شود؛ شرطی که علمای ادبیات بیان می‌کنند و با شرط باب معاملات تفاوت دارد.

شروطی که در باب ادبیات گفته می‌شود، در اعتبار واضع نقش دارد؛ بنابراین زمانی که واضع شرطی انجام می‌دهد، نمی‌توان گفت دلیلی بر تبعیت از واضع نداریم و لذا شرط را انجام نمی‌دهیم. در این موارد اگر شرط رعایت نشود، تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد.

در حقیقت اشکال اصلی این است که شرط واضع در موضوع له است یا در استعمال؟

اگر شرط در موضوع له باشد، موضوع له حروف و اسماء متفاوت شده و کلام «مرحوم آخوند» رد می‌شود؛

اما اگر شرط در ظرف استعمال باشد، در صورتی که این شرط رعایت نشود، صرفاً باید در حیطه‌ی استعمال و مدلول تصدیقی مشکل درست شود؛ در حالی که در مورد اسماء و حروف، در ناحیه‌ی مدلول تصویری نیز اختلال صورت گرفته و معنا منتقل نمی‌شود.

مثال: شخصی نام فرزند خود را «محمد» می‌گذارد و برای این نام که مفرد است، شرطی را قرار نمی‌دهد؛ اما می‌گوید هرگاه خواستید فرزند من را صدا کنید، او را «محمد آقا» صدا کنید. این شرط در ناحیه‌ی مفرد نیست، بلکه در ناحیه‌ی استعمال و تصدیق است و شرط استعمال نام دارد. در این مورد اگر کسی شرط را رعایت نکند و فرزند را «محمد» صدا بزند، تصور محقق می‌شود اما ادب سخن گفتن که شرط در ناحیه‌ی تصدیق بود، رعایت نشده است؛ اما در مورد حروف و اسماء اگر کسی شرط را رعایت نکرده و آنها را به جای هم استعمال کند، انتقال معنا صورت نمی‌گیرد.<sup>1</sup>

مشهور وضع حروف و هیئات را «وضع عام و موضوع له خاص» می‌دانند و «خاص» را به معنای «جزئی حقیقی» می‌دانند. این مسلک تفاسیر متعددی دارد که به برخی آنها اشاره می‌کنیم.

1. تفسیر «مرحوم نائینی»: تفسیر خطاری و ایجاد<sup>2</sup>

اسماء خطاری هستند و موضوع له آنها عام است، اما حروف ایجادیه بوده و موضوع له آنها خاص است. توضیح: با شنیدن اسمی مانند «علی» و «جاء»، معانی تصویری آنها به ذهن خطور می‌کند، پس معانی آنها خطاری است. اسماء تأمین غرض واضح کافی نیستند؛ زیرا غرض واضع تفهیم و تفهم است و تفهیم و تفهم با صرف معانی خطاری پدید نمی‌آید. پس برای اینکه تفهیم و تفهم صورت بگیرد، باید ارتباطی نیز بین معانی خطاری ایجاد شود. به‌طور مثال اگر گفته شود «علی»، «مسجد»، هیچ معنایی انتقال نیافته و غرض تأمین نمی‌شود. برای اینکه تفهیم و تفهم صورت بگیرد، واضع نیاز دارد که بین این دو معنای خطاری، ایجاد کند. برای ایجاد این ارتباطها واضع کلماتی را مانند حروف، ضمائر، هیئات و... وضع می‌کند که نقش ایجاد ارتباط را دارند. پس معانی این‌گونه کلمات ایجادیه است؛ یعنی بین معانی خطاری ارتباط ایجاد می‌کنند تا تفهیم و تفهم حاصل شود.

از طرفی ایجاد ارتباط جزئی حقیقی است؛ زیرا «من»:

در «سرت من البصره» بین سیر «أنا» و «بصره» ایجاد ارتباط می‌کند؛

و در «جاء علی من الکوفه» بین مجيء «علی» و «کوفه» ایجاد ارتباط می‌کند.

به عبارت دیگر این کلمات در خارج بین دو شیء ارتباط برقرار می‌کنند؛ یعنی موضوع له آنها ایجاد ارتباط بین دو طرف است و با عوض شدن هر کدام از آن دو شیء، ارتباط بین آنها نیز تغییر می‌کند و در نتیجه موضوع له «من» در «سرت من البصره» با موضوع له «من» در «جاء علی من الکوفه» متفاوت بوده و این ارتباط جزئی حقیقی است. البته واضع:

زمانی که ایجاد ارتباطهایی را که توسط «من» انجام می‌شود ملاحظه می‌کند، می‌تواند عنوانی کلی به نام «النسبه الابتدائیه» را در نظر بگیرد؛

و از «من البصره» و «من الکوفه» نیز یک «من» را انتزاع کند؛

و بگوید معنای «من»، «النسبه الابتدائیه» است؛

اما باید دقت شود که این «من» حرف نیست و هر دوی «من» و «النسبه الابتدائیه» عنوان مشیر هستند نه موضوع له. «من» عنوان مشیر است برای این حرف در «جاء علی من الکوفه» و «النسبه الابتدائیه» که معنای آن است، عنوان مشیر است برای «ایجاد ارتباط ابتدائیت» بین فاعل «جاء» و بین «کوفه». موضوع له آن چیزی است که «من» و «النسبه الابتدائیه» به آن اشاره می‌کنند.

مرحوم نائینی این‌گونه کلام خود را ادامه می‌دهند که غرض واضع همیشه در معنای خطاریه بوده و این معانی هستند که ارکان جمله بوده و واضع همیشه به دنبال آنهاست و استفاده‌ی واضع از حرف نیز فقط برای این است که غرض به دیگران منتقل شود.

به‌طور مثال «علی» در «کوفه» بوده است و:

همان‌گونه که در خارج دو وجود استقلالی به نام «علی» و «کوفه» بوده‌اند و ارتباطی نیز بین این دو وجود داشته است،

باید در جمله نیز باید دو معنای خطاری برای «علی» و «کوفه» داشته باشیم و معنایی نیز داشته باشیم که بین این دو معنای مستقل ایجاد ارتباط کند تا معنا به شنونده منتقل شده و تفهیم و تفهم صورت بگیرد.

اسماء و افعال دارای معنای خطاری هستند و برای رساندن معنای مستقل به کار می‌روند و حروف دارای معنای ایجادیه بوده و نقش ایجاد ارتباط را انجام می‌دهند.

1- با شنیدن لفظ «من» و «النسبه الابتدائیه» یک معنا به ذهن منتقل می‌شود اما این مطلب به این خاطر است که «من» در اینجا اسمی برای «من» هابی حرفی است؛ همانند «کلامنا لفظ مفید کاستقم» که «استقم» در اینجا اسم برای «استقم» فعل است.

2- «فوائد» «مرحوم نائینی» و نوار 17 «مرحوم تبریزی» 15 دقیقه‌ی اول.

وضع حروف عام است؛  
موضوع له آنها خاص است؛  
و خاص به معنای جزئی حقیقی است.

## نقد اول

«مرحوم نائینی» مثال‌هایی مانند «سرت من البصره الی الکوفه» را در نظر گرفته و با تقسیم معانی به خطاری و ایجاد قول مشهور را تفسیر کرده‌اند؛ اما کلام ایشان بر همه‌ی موارد منطبق نمی‌شود. به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شود: «الوجود للواجب ضروری» حرف «ل» استعمال شد و طبق بیان «مرحوم نائینی» این حرف باید نقش ایجاد ارتباط را ایفا کند؛ درحالی‌که در خارج «وجود» و «واجب» دو شیء مستقل از هم نیستند تا گفته شود که:

در خارج بین این دو شیء ارتباط بوده است؛

و متناظر با ارتباط خارجی در ظرف ذهن نیز ارتباطی برقرار شده است.

در نتیجه این کلام «مرحوم نائینی» که «همان‌گونه که معانی خطاری یعنی حقیقت‌های مستقل در خارج با هم ارتباط دارند، در جمله نیز باید بین آنها ارتباط ایجاد شود و حروف این نقش را به عهده دارند» صحیح نیست. معانی مستقل:

ممکن است در خارج دو شیء مستقل بوده و با هم ارتباط داشته باشند؛

و ممکن است در خارج یک شیء باشند که از آن شیء واحد، دو مفهوم در ذهن پدید آمده و در جمله بین این دو مفهوم ارتباط ایجاد شده است.

پس برای تفسیر موضوع له خاص، نیازی به ملاحظه‌ی خارج نداریم؛ چه در خارج ارتباط باشد و چه نباشد، می‌توان این موضوع له خاص را به جزئی حقیقی تفسیر نمود.

## در حقیقت:

در مواردی که ترکیب بین آنها انضمامی است، کلام «مرحوم نائینی» صحیح است؛ زیرا در این موارد در خارج دو شیء هستند که رابطه‌ی آنها را به هم ضمیمه می‌کند و متناظر با این رابطه، رابطه‌ی در جمله نیز ایجاد می‌شود؛

اما در مواردی که ترکیب بین آنها اتحادی است، کلام «مرحوم نائینی» صحیح نیست؛ زیرا در این موارد در خارج دو شیء وجود ندارند، بلکه در ظرف ذهن است که دو مفهوم از شیء واحد انتزاع شده است.

## نقد دوم

«مرحوم نائینی» غرض را فقط در معانی خطاریه دانست؛ درحالی‌که همیشه این‌گونه نیست، بلکه:

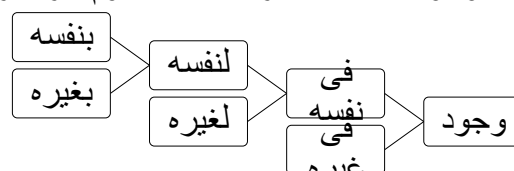
در جایی که غرض به این تعلق گرفته است که در مورد «علی» خبری داده شود، جمله‌ی «علی در کوفه است» گفته می‌شود و غرض از بیان این جمله در معنای اسمی است؛

همچنین در جایی که غرض به این تعلق گرفته است که در مورد «کوفه» خبری داده شود، جمله‌ی «علی در کوفه است» گفته می‌شود و غرض از بیان این جمله نیز در معنای اسمی است؛

اما اگر به «علی» و «کوفه» علم داریم اما به مکان «علی» علم نداریم، جمله‌ی «علی در کوفه است» گفته می‌شود و غرض در معنای حرفی یعنی «بودن علی در کوفه» است.

2. تفسیر «مرحوم اصفهانی»: تفسیر وجود رابط<sup>1</sup>

جزئی حقیقی یا تشخص مساوق وجود است و بدون وجود، تشخصی معنا پیدا نمی‌کند. در نتیجه موضوع له که جزئی حقیقی است، باید موجود باشد، نه امری مانند مفهوم. از طرفی در فلسفه تقسیمی برای وجود بیان شده است:



در اینجا تقسیم اولیه‌ی وجود، تقسیم آن به «فی نفسه» و «فی غیره» است. مشهور، موضوع له هیئات و حروف را «خاص» می‌دانند و واضح است که هیئات و حروف، «فی نفسه» نیستند، پس مشهور موضوع له آنها را وجود «فی غیره» قرار داده‌اند. در نتیجه برای تفسیر «وضع عام و موضوع له خاص» باید بگوییم:

وضع عام یعنی وضع، مفهومی کلی است؛

و موضوع له خاص، یعنی موضوع له وجودی جزئی است که در مورد حروف و هیئات همان وجود رابط است.

پس «مشهور موضوع له حروف را همان وجود رابط می‌دانند»؛ یعنی:

اسماء برای وجودات فی نفسه وضع می‌شوند؛

و حروف برای وجودات فی غیره وضع می‌شوند.

1- همان‌گونه که گفته شد ایشان «موضوع له خاص» را به معنای «جزئی اضافی» می‌دانند و در اینجا صرفاً به دنبال تقریر کلام مشهور هستند.

نمی‌توان موضوع له را وجود خارجی قرار داد؛ زیرا جملاتی داریم که در آنها از حروف استفاده می‌شود، اما وجود رابط خارجی در مورد آنها محقق نیست.

مورد اول: حروف نافیه

مشهور موضوع له همه‌ی حروف و هیئات را خاص می‌دانند؛ درحالی‌که این‌گونه نیست که در هر موردی حرف یا هیئت به کار رفته، وجود رابط در خارج محقق باشد. به‌طور مثال:

مشهور وضع حروف نافیه را که نقش آنها سلب الحمل است، وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند؛ درحالی‌که به ازاء حروف نافیه وجود رابطی در خارج وجود ندارد.

وجود رابط در صورتی در خارج محقق می‌شود که دو واقعیت موجود باشند و واقعیتی دیگر، این دو واقعیت را به هم مرتبط می‌کند؛ درحالی‌که حروف نافیه سلب الحمل انجام داده و وجودی را اثبات نمی‌کنند.

به عبارت دیگر باید حمله باشد تا رابط دو طرف حمل را به هم مرتبط کند و زمانی که سلب الحمل انجام شود، دیگر وجود رابط محقق نیست.

نکته: معنایی که از کنار هم آوردن دو لفظ مانند «علی» و «کوفه» به ذهن می‌رسد با معنایی که این دو لفظ در جملات ایجابی و سلبی دارند، متفاوت است؛ پس هم در جملات ایجابی و هم در جملات سلبی مفهوم حرفی وجود دارد؛ درحالی‌که وجود رابط عینی:

به ازاء حروف به کار رفته در جملات ایجابی محقق است؛

اما به ازاء حروف به کار رفته در جملات سلبی محقق نیست.

مورد دوم: أعدام

تفسیر «مرحوم اصفهانی» با توجه به عدم نیز نقض می‌شود. عدم در خارج وجود ندارد؛ اما در ظرف کلام وجود دارد؛ بنابراین واقعی و عینی دانستن موضوع له حروف و هیئات در همه‌ی موارد درست نیست.

مورد سوم: ترکیب اتحادی یا ترکیب وحدت

همان‌گونه که در اشکال به کلام «مرحوم نائینی» گفته شد، در ترکیب‌های اتحادی یا ترکیب وحدت مانند «واجب موجود است»، در ظرف خارج، وجود رابط محقق نیست؛ درحالی‌که در قضیه حروف رابط به کار رفته است.

بنابراین نمی‌توان موضوع له را ظرف خارج قرار داد و گفت:

اسماء برای وجودات فی نفسه وضع شده‌اند؛

و حروف برای وجودات فی غیره وضع شده‌اند.

تفسیر استاد<sup>1</sup>:

تفسیری توسط «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» بیان شده که این تفسیر مورد قبول ما نیز هست. جمله‌ای به «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» منسوب است که در توضیح کلام مشهور از این جمله استفاده می‌کنیم: «الحرف ما دل علی معنی فی غیره». طبق این تفسیر موضوع له:

معناست،

و در حروف و هیئات فی غیره شده و به همین علت خاص می‌شود.

توضیح: زمانی که گفته می‌شود: «قتل علی فی المسجد»، «فی» به‌خودی‌خود موضوعیت ندارد، بلکه ظرفیت را به مجرور خود اعطا می‌کند؛ یعنی این معنا را می‌رساند که «مسجد» ظرف است. حروف و هیئات دال بر معنایی در غیر خود هستند. این مطلب در مورد حروف واضح‌تر است؛ به‌طور مثال «من» در «جاء علی من البصره»، «ابتدائیت سیر» را به «بصره» می‌دهد.

در مورد هیئات نیز همین‌گونه است و به‌طور مثال هیئت امر، مطلوبیت ما بعد خود را می‌رساند و خودش مطلوب نیست. «واجب» یعنی «آنچه خودش مطلوب است» اما با به کار بردن هیئت، مطلوبیت در ماده یا آنچه به هیئت نسبت داده می‌شود، قرار داده می‌شود. همچنین هیئت جمله‌ی فعل ماضی نسبت وقوعیه را در ماده‌ای که در هیئت به کار رفته است، نشان می‌دهد.

اسماء این‌گونه نیستند و معنا را به دیگری نمی‌دهند، به‌طور مثال «الابتداء»، معنایی را به دیگری نمی‌دهد و خودش معنایی را می‌رساند؛ برخلاف «من» که «ابتدائیت» را به مابعد خود می‌دهد.

پس تبادر یا اطراد «من» و «الابتداء»:

از ابتدا متفاوت است؛

نه اینکه یکی باشد و به خاطر شرط واضع از هم جدا شوند.

این کلام «مرحوم آخوند» که می‌فرماید «با شنیدن «من» ذهن به «ابتدای غایت» منتقل می‌شود، پس موضوع له «من» همان «ابتدای غایت» است»، صحیح نیست؛ زیرا آن «من» که به‌واسطه‌ی آن به «ابتدای غایت» منتقل می‌شویم، اسمی برای

«من» هایی است که در جمله به صورت حرف به کار می‌روند؛ یعنی در حقیقت عنوان مشیر هستند؛ همان‌گونه که «ابتدای غایت» اسمی برای «مبتدا» شدن «بصره»، «کوفه» و... است. پس «من» در جمله‌ی «من موضوعه للابتدا» اصلاً حرف نیست، بلکه اسمی به کار رفته که عنوان مشیر بوده و معنای آن نیز اسمی است؛ مانند: «کلامنا لفظ مفید کاستقم» که «استقم» در این جمله، اسمی برای «استقم» فعلی است.

نکته: نحوه‌ی دلالت حروف و هیئات بر معنا در غیر خود، مفعولی است؛ یعنی:

زمانی که گفته می‌شود: «علی فی المسجد»، «مسجد» مظروف است؛

زمانی که گفته می‌شود: «سرت من البصره الی الکوفه»، «بصره» مبتداً است و «کوفه» منتها؛

زمانی که هیئت وجوب استفاده می‌شود، ماده واجب شده و وجوب بر آن واقع می‌شود؛

و...

**اشکال به بخشی از کلام «مرحوم تبریزی»**

«مرحوم تبریزی» پس از بیان این تفسیر نکته‌ای را مطرح می‌کند که مورد قبول نیست. ایشان می‌فرمایند: «ما دل علی معنی فی غیره» به عنوان تفسیر موضوع له خاص بیان شده است؛ اما:

گرچه این مطلب را می‌پذیریم که معانی حرفیه «ما دل علی معنی فی غیره» هستند؛

اما اینکه «ما دل علی معنی فی غیره» تفسیر موضوع له خاص باشد، مورد پذیرش نیست.

علت رد این مطلب به عنوان تفسیر موضوع له خاص این است که «ما دل علی معنی فی غیره» لزوماً باعث جزئی حقیقی شدن نمی‌شود، بلکه:

می‌تواند جزئی باشد؛ به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شود: «قتل علی فی المسجد»، موضوع له «فی» جزئی حقیقی است؛ زیرا دو طرف آن جزئی حقیقی هستند؛

و می‌تواند کلی باشد؛ به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شود: «الصلاه فی المسجد افضل من الصلاه فی خارجه»، موضوع له «فی» کلی است؛ زیرا در مورد مسجدی خاص و نمازی صحبت نشده است، بلکه به‌طور کلی گفته شده «نماز در مسجد افضل از نماز در خارج از مسجد است».

پس کلیت و جزئیت معانی حرفیه تابع مدخول آن است؛ اگر مدخول جزئی باشد، معنای حرفی نیز جزئی خواهد شد؛ اما اگر مدخول کلی باشد، معنای حرفی نیز کلی می‌شود.

همچنین معنای حرفی:

در «سرت من البصره» جزئی حقیقی است و اگر «من» گفته نمی‌شود، مشخص نمی‌شد که مبتدای سیر از «بصره» است یا منتهای آن؛ در این مثال معنای حقیقی جزئی است؛ زیرا از مبتدای سیری که محقق شده حکایت شده و از سیر از یک نقطه‌ی بصره شروع شده است؛

اما در «سر من البصره» کلی است؛ زیرا معنای آن این است که مبتدای سیر از هر نقطه‌ی بصره باشد، مورد پذیرش بوده و امثال انجام شده است.

**نقد کلام «مرحوم تبریزی»**

همان مطلبی که توسط مشهور بیان شده صحیح است؛ یعنی هم موضوع له خاص به معنای جزئی حقیقی است و هم «ما دل علی معنی فی غیره» تفسیر همان جزئی حقیقی است.

**جواب نقضی:** توضیح اینکه اشکال به «مرحوم آخوند» این بود که ایشان اسم و حرف را با هم مترادف دانسته بود؛ پس باید می‌توانست آن دو را به جای هم به کار برد؛ درحالی‌که اسم و حرف را نمی‌توان به جای دیگری استفاده کرد. «مرحوم آخوند» برای جواب به این اشکال شرط واضع را بیان کرد که گفته شد اگر شرط واضع رعایت نشود، تصور نیز صورت نمی‌گیرد نه اینکه صرفاً در مقام استعمال و تصدیق دچار مشکل شویم و این نشان می‌دهد که موضوع له متفاوت است. همین اشکال به «مرحوم تبریزی» نیز وارد است؛ یعنی اگر موضوع له «من» کلی باشد، باید بتوانیم به جای «من»، اسمی بگذاریم.

**جواب حلّی:** خصوصیتی که حرف به غیر خود می‌دهد، خاص است؛ یعنی ربطی که «من» بین مفاهیم «افضلیت» و «صلاه فی المسجد» و «صلاه فی الخارج» ایجاد می‌کند، جزئی است؛ اما از آنجایی که مفهومی که طرف ربط است کلی است، مصادیق متعدد می‌شود و ربطیت حرف جزئی است.

تفاوت تفسیر مختار با تفاسیر و اقوال قبل

باید به این نکته توجه شود که موضوع له، مقصود واضع است؛ زیرا غرض واضع تفهیم و تفهم است و برای رسیدن به این هدف:

مواردی را که به آنها نیاز دارد لحاظ می‌کند؛

سپس این موارد را قصد می‌کند؛

و سپس لفظ را به عنوان علامتی بر مقصود خود قرار می‌دهد؛

پس موضوع له، مقصود واضع است و این مقصود:

می‌تواند ذهنی باشد؛

و می‌تواند عینی باشد؛

همچنین:

می‌تواند ترکیب اتحادی باشد؛

و می‌تواند ترکیب انضمامی باشد؛

و همچنین:

می‌تواند حرف ایجابی باشد؛

و می‌تواند حرف سلبی باشد؛

و همچنین:

می‌تواند خودش غرض اصلی باشد؛

و می‌تواند خودش غرض اصلی نباشد.

و همچنین:

می‌تواند معنای فی نفسه داشته باشد؛

و می‌تواند معنای فی غیره داشته باشد.

نتیجه اینکه حروف و هیئات دلالت بر معنایی می‌کنند که این معنا فی غیره است و:

دال بودن حروف و هیئات یعنی این موارد واقعیت بوده و مهمل نیستند؛

معنا بودن آنها یعنی قابلیت جزئی بودن را دارند؛

و فی غیره بودن آنها یعنی حتماً جزئی هستند.

معنای حروف و هیئات لزوماً خارجی یا ذهنی نبوده و می‌تواند خارجی، ذهنی یا نفس الامری باشد. به‌طور مثال معنای حرفیه:

می‌توانند دال بر ارتباط بین مفاهیمی باشند که در ظرف ذهن هستند و تحقق خارجی ندارند؛ به‌طور مثال «اجتماع

النقیضین محال» معنایی را می‌رساند و تفهیم و تفهم انجام می‌شود. در این جمله از هیئت جمله‌ی اسمیه استفاده شده

درحالی‌که نه «اجتماع نقیضین» و نه «محال» و نه «ارتباط بین این دو» در خارج تحقق نداشته و صرفاً مفاهیمی

هستند که در ظرف ذهن قرار دارند؛

و می‌توانند برای ارتباطی باشند که در ظرف عین است؛ مانند «علی ضرب».

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که:

هم ایجاد تناظر بین حروف و واقعیت عینی اشتباه است؛

و هم محدود کردن حروف و هیئات به وجود رابط اشتباه است.

سؤال: سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که بین «مشیت من البصره الی الکوفه» و «مشیت و کان مبدأ مشیی البصره

و انتهایه الکوفه» چه تفاوتی وجود دارد؟ اگر در جمله‌ای به جای «من» و «الی» از اسماء متناظر آنها استفاده شود آیا تفاوتی

در معنا اتفاق می‌افتد یا خیر؟

پاسخ:

به لحاظ مدلول تصدیقی یعنی به لحاظ استعمال تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌شود و از هر دو جمله یک معنا فهمیده می‌شود؛

اما به لحاظ مدلول تصویری یعنی مستعمل فیه که تصور و مفرد است، بین این دو جمله تفاوت وجود دارد.

توضیح اینکه با گفتن «مبتدا» معنایی به شنونده منتقل می‌شود؛ اما با گفتن «من» معنایی به شنونده منتقل نمی‌شود و صرفاً

این مطلب را بیان می‌کند که لفظ پس از «من»، «مبتدا» است. به عبارت دیگر «من» دارای معنای خطاری نیست.

تفاوت هیئت و حروف از همین‌جا روشن می‌شود:

بدون استفاده از هیئت، هیچ‌گونه تفهیم و تفهمی انجام نمی‌شود و لذا وضع هیئت لابد منه است؛ زیرا هر تعداد ماده‌ی اسمی در

کنار هم باشند، بدون اینکه هیئت وضع شود و بین اسامی ارتباط برقرار نکنند، تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد؛

اما بدون استفاده از حروف، تفهیم و تفهم صورت می‌گیرد و استفاده از حروف به خاطر ایجاد اختصار است؛ یعنی می‌توان به

جای «مشیت من البصره الی الکوفه» گفت «مشیت و کان مبدأ مشیی البصره و انتهایه الکوفه»؛ اما در این صورت، اختصار

از بین می‌رود.

به همین جهت است که «مرحوم تبریزی» با اینکه جزئی بودن حروف را مطلق نمی‌دانست و معتقد بود جزئی بودن حروف وابسته به

مدخول حروف است، جزئی بودن هیئت را می‌پذیرد؛ زیرا اگر هیئت نیز کلی باشد، مانند دیگر کلیات شده و نمی‌تواند بین دو معنا ایجاد

ارتباط کرده و باعث تفهیم و تفهم شود.

در نتیجه کلام «مرحوم نائینی» که به‌طور مطلق می‌فرمایند «اگر معانی حرفی وضع نشوند، تفهیم و تفهم حاصل نمی‌شود»، صحیح

نیست؛ یعنی این کلام را با اطلاق که دارد نمی‌پذیریم.

تفاوت مسلک «مرحوم آخوند»، مسلک مشهور و مسلک «مرحوم اصفهانی»

طبق تفسیر مشهور، «من» در هر جمله‌ای حقیقتاً با «من» در جمله‌های دیگر تفاوت دارد؛ یعنی موضوع له «من» در

«جاء الحسن من البصره» با موضوع له «من» در «جاء علی من الکوفه» متفاوت است:

موضوع له «من» در جمله‌ی اول، نسبت ابتدائیه را با «حسن» و «بصره» متحد می‌کند؛

و موضوع له «من» در جمله‌ی دوم، نسبت ابتدائیه را با «علی» و «کوفه» متحد می‌کند.

اما طبق تفسیر «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» «من» در جملات متعدد به یک معنا به کار رفته است و اگر تفاوتی مشاهده می‌شود، در استعمال و ترکیب است که این تفاوت ایجاد شده و مفردات به یک معنا هستند. به بیان دیگر:

طبق کلام مشهور نیز «من» با «الابتداء» مترادف نیست؛ همچنین «من» در یک جمله با «من» در جمله‌های دیگر مترادف نیست. برخلاف «مرحوم اصفهانی»، مشهور موضوع له را حقیقتی جزئی و شخصی قرار می‌دهند که با این موضوع له در هر جمله با تغییر اطراف و نسبت‌ها تغییر می‌کند؛

در نظر «مرحوم اصفهانی»، «من» با «الابتداء» مترادف نمی‌شود؛ اما «من» در یک جمله با «من» در جملات دیگر مترادف است. دلیل عدم ترادف «من» با «الابتداء» این است که همان «الابتداء» که عام بوده و در وضع آمده بود، در موضوع له «من» تکرار نمی‌شود، بلکه «فرد من النسبه الابتدائية» در موضوع له آورده شده که جزئی اضافی است. «النسبه الابتدائية» با اینکه مقید شده اما هنوز هم کلی است؛ زیرا هنوز مفهوم است و صرفاً دایره آن ضیق شده است و مفهوم هرچقدر مقید شود، باز هم کلی است. پس «النسبه الابتدائية» کلی است ولی در هنگام استعمال تشخص پیدا کرده و مصداق‌های آن متفاوت می‌شوند؛ یعنی در یک جمله ربط بین «حسن» و «بصره» مصداق «النسبه الابتدائية» است و در جمله‌ی دیگر نسبت بین «علی» و «کوفه» مصداق این مفهوم است؛

به نظر «مرحوم آخوند» «من» با «الابتداء» مترادف است؛ همچنین «من» در یک جمله با «من» در جملات دیگر مترادف است. «مرحوم آخوند» همان معنایی را که در وضع وجود دارد، در موضوع له تکرار می‌کند؛ یعنی همان «الابتداء» که در وضع است، در موضوع له نیز تکرار می‌شود و به همین جهت است که در نظر ایشان «من» با «الابتداء» مترادف است؛ همان‌گونه که با «من» در دیگر جملات نیز مترادف است. طبق کلام «مرحوم آخوند» هم تفاوت بین «من» و «الابتداء» و هم تفاوت بین «من» در جملات متفاوت، در ظرف استعمال بوده و در هنگام استعمال است که تشخص ایجاد می‌شود و قبل از آن هم وضع و هم موضوع له و هم مستعمل فیه عام هستند.

در نتیجه «مرحوم اصفهانی»:

از این جهت که تشخص را در ظرف استعمال می‌داند، همانند «مرحوم آخوند» است؛ و از این جهت که موضوع له «من» و «الابتداء» را مترادف نمی‌داند، همانند مشهور است.

چند بحث در مورد خبر و انشاء وجود دارد که باید به آنها پرداخته شود:

1. انشاء از سنخ ایجاد است یا از سنخ ابراز؟
  2. آنچه به واسطه‌ی انشاء ایجاد می‌شود، حقیقتاً ایجاد می‌شود یا مجازاً؟
  3. اگر آنچه به واسطه‌ی انشاء ایجاد می‌شود، حقیقی است، در چه ظرفی ایجاد می‌شود؟
- پاسخ به این سؤالات، اقوالی است که در این بحث مطرح می‌شود و جمعاً 4 قول در این مورد وجود دارد:
1. قول «مرحوم آخوند»: ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر.
  2. قول «مرحوم اصفهانی»: ایجاد المعنی باللفظ بالعرض.
  3. قول مشهور: ایجاد المعنی باللفظ فی وعاء المناسب له.
  4. قول «مرحوم خویی»: ابراز المعنی باللفظ.

کلام «مرحوم آخوند»<sup>1</sup>

گفته شد که ایشان تفاوت حرف و اسم را مربوط به ظرف استعمال (مدلول تصدیقی) می‌دانند و معتقدند که مشهور به اشتباه این تفاوت را مربوط به موضوع له می‌دانند. به نظر ایشان این اشتباه در موارد دیگری مانند خبر و انشاء نیز تکرار شده و تفاوت خبر و انشاء در موضوع له دانسته شده است.

به‌طور مثال «بعت» و «زوجت» معنایی دارند که تغییر نمی‌کند. تنها تفاوت این است که «بعت»: گاهی برای حکایت از مطلبی گفته می‌شود که در اینجا خبر محقق می‌شود؛ و گاهی برای ایجاد ملکیت گفته می‌شود که در اینجا انشاء تحقق می‌یابد. پس به نظر «مرحوم آخوند» تفاوت خبر و انشاء نیز مانند تفاوت حرف و اسم: به خاطر ظرف استعمال و داعی است که در تصدیق و جملات است؛ نه مربوط به موضوع له.

دلیل

«مرحوم آخوند» برای اثبات مدعا باید سه مطلب را اثبات کنند:

1. ایجاد بودن انشاء.
2. حقیقی بودن ایجاد.
3. در ظرف استعمال و نفس الامر بودن ایجاد.

1. اثبات ایجاد بودن انشاء

تا زمانی که صیغه عقد خوانده نشود و قبول صورت نگیرد، علقه‌ی زوجیتی بین زن و مرد وجود ندارد و پس از اجرای عقد است که علقه‌ی زوجیت حاصل می‌شود؛ پس انشاء، باعث ایجاد امر جدیدی می‌شود؛ به عبارت دیگر قبل از گفتن الفاظ و تحقق انشاء، زوجیت صرفاً فرض است؛ اما با گفتن لفظ، زوجیت از فرض خارج شده و واقعیتی پدید می‌آید؛ در صورتی که در خبر امر جدیدی ایجاد نمی‌شود. توضیح اینکه هدف از گفتن «زوجت»:

گاهی این است که خبری در مورد گذشته داده شود. در این صورت با نگفتن این جمله تغییری در واقع رخ نمی‌دهد؛ زیرا «زوجیت» در گذشته محقق شده بود و اکنون صرفاً خبری در مورد آن داده شده است؛ اما گاهی این است که «زوجیت» ایجاد شود. در این صورت است که انشاء جاری می‌شود و با جاری شدن انشاء، تغییری در واقع رخ می‌دهد؛ زیرا «زوجیت» قبل از انشاء مجرد فرض است اما پس از انشاء از فرض بودن خارج می‌شود.

2. اثبات حقیقی بودن ایجاد

آنچه در خارج ایجاد شده است، آثاری واقعی دارد که نشان می‌دهد این ایجاد، ایجاد حقیقی است. در نتیجه انشاء صرف ابراز نیست، بلکه ایجاد است و این ایجاد، حقیقی است. هرچقدر زوجیت فرض شده و این فرض ابراز شود، علقه‌ی زوجیت محقق نشده و احکام آن مترتب نمی‌شود؛ اما پس از انشاء است که زوجیت از فرض خارج شده و حقیقتی پدید می‌آید که دارای آثاری است. همچنین با گفتن امر، «طالب»، «مطلوب» و «مطلوب منه» ایجاد می‌شود؛ در حالی که قبل از گفتن امر، این موارد مجرد فرض بودند.

3. اثبات در ظرف استعمال و نفس الامر بودن ایجاد

آنچه توسط انشاء ایجاد می‌شود:

در «زوجت» زوجیت است؛

1- این بحث در «کفایه» به صورت مختصر بیان شده است. برای مطالعه بیشتر به کتاب «فوائد مرحوم آخوند»، فایده‌ی اول رجوع شود: «و تحقیق نلک موقوف علی معرفه الانشاء...».

در «بعثت» و «اشتریت» ملکیت است؛

و به‌طور کلی در هر انشائی بر اساس لفظی که گفته می‌شود، امری ایجاد می‌شود.

اما باید دقت شود که آنچه ایجاد شده است، وجودی نیست که در کنار موجودات مستقل دیگر در خارج به وجود آمده باشد. به‌طور مثال پس از اجرای عقد ازدواج، علاوه بر وجود زن و مرد، وجود سومی به نام زوجیت در خارج ایجاد نمی‌شود. پس معنایی که توسط انشاء ایجاد می‌شود، ایجاد معنایی در خارج نیست؛ همچنین این معنا در ذهن نیست؛ زیرا وجود ذهنی زوجیت، قبل از اجرای عقد نیز وجود داشت. پس باید گفت این معنا در نفس الامر ایجاد می‌شود.

توضیح: باید دید منظور «مرحوم آخوند» از نفس الامر چیست و آیا امری غیر از ذهن و خارج است؟ آیا ممکن است نفس الامر، عالمی غیر از عالم ذهن و خارج باشد؟ در فلسفه گفته شده که نفس الامر یا ذهنی است و یا خارجی و از آنجایی که «مرحوم آخوند» هم ذهنی بودن و هم خارجی بودن ایجاد را رد کرد، نمی‌توان آن را نفس الامر بداند.

«مرحوم آخوند» در «فوائد» به این مطلب تصریح می‌کنند که مراد از نفس الامر، اصطلاح فلاسفه نیست، بلکه منظور، وجودی است غیر از وجود خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی. به نظر ایشان وجود پنجمی نیز محقق است که در دسته‌بندی‌های فلسفه نیامده است وجودی که توسط انشاء محقق می‌شود، در این دسته جای دارد که «مرحوم آخوند» این دسته را وجودات نفس الامر می‌داند.

به نظر «مرحوم آخوند» ایجاد دسته‌بندی جدید توسط خود فلاسفه نیز انجام شده است. به‌طور مثال در مورد «اجتماع نقیضین» و کل محالات ذاتیه، نمی‌توان گفت که این موارد وجود خارجی داند؛ همچنین وجود ذهنی داشتن این حقایق نیز پذیرفته نیست؛ و از طرف دیگر نمی‌توان گفت که تصویری از این مفاهیم نداریم. در اینجا عالمی به نام «نفس الامر بالعمنی الاخص» بیان شده و گفته شده که محالات ذاتیه در این عالم تقرر دارند.

در محل بحث نیز همین‌گونه است؛ یعنی با گفتن الفاظ انشاء:

حقیقتی ایجاد شده و از مجرد فرض بودن خارج می‌شود؛

این حقیقت از سنخ الفاظی است که در انشاء گفته شده است؛ به‌طور مثال با گفتن «زوجت» ملکیت حاصل نمی‌شود و...؛

ظرف تحقق این معنا نه در خارج است، نه در ذهن، نه در لفظ و نه در کتابت، بلکه در ظرف پنجمی است که آن را نفس الامر می‌نامیم.

«مرحوم آخوند» می‌فرماید: منظور از «نفس الامر» حقیقتی است که مجرد فرض نبوده و در عین حال ما بازاء خارجی ندارد؛ به عبارت دیگر مراد از نفس الامر حقیقتی است که در خارج ما بازاء ندارد؛ اما منشأ انتزاع دارد.

مراد از «ما بازاء» و «منشأ انتزاع» داشتن: اگر ظرف خارج مساوی با ما بازاء خارجی بودن باشد، اشکالی پدید می‌آید و آن اینکه بعضی از حقایق را درک می‌کنیم در حالی که ما بازاء خارجی ندارند. در نتیجه این حقایق باید در ظرف اعتبار قرار بگیرند. از طرفی چون اعتبار مجرد فرض است، این کلام لوازمی خواهد داشت که قابل پذیرش نیست.

به‌طور مثال علیت ما بازاء خارجی ندارند، اما به این معنا نیست که بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد. اینکه با زدن کلید، چراغ روشن می‌شود، واقعیت است؛ هر چند برای این رابطه ما بازاء خارجی وجود ندارد.

برای حل این مشکل رامحل‌هایی ارائه شده است. «شهید صدر» واقع را اوسع از «وجود» دانسته و آنچه ما بازاء دارد را وجود می‌نامد و آنچه را ما بازاء ندارد، واقع می‌داند که این رامحل مورد پذیرش نیست.

رامحلی نیز توسط «خواجه نصیرالدین طوسی» بیان شده و «مرحوم آخوند» نیز از آن تبعیت کرده است. در این رامحل بین «ما بازاء خارجی» از «منشأ انتزاع خارجی» تفکیک می‌شوند. توضیح اینکه اشیاء دو دسته هستند:

بعضی از امور ما بازاء خارجی دارند؛ مانند دفتر، کتاب و...

اما بعضی از امور ما بازاء خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند؛ مانند علیت کلید برای روشن شدن چراغ.

علیت:

ما بازاء ندارد؛ یعنی نمی‌توان در خارج وجودی به نام علت را در کنار وجود کلید و چراغ نشان داد؛

بلکه از رابطه‌ای واقعی که بین کلید و چراغ وجود دارد، انتزاع شده است.

مفاهیمی مانند خوب و بد نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی در خارج وجودی به نام خوب یا بد نداریم، بلکه زمانی که آثار فعل را با هدف مطلوب می‌سنجیم:

اگر فعل ما را به هدف مطلوب نزدیک کند، آن را به خوب بودن متصف می‌کنیم؛

و اگر فعل ما را از هدف مطلوب دور کند، آن را به بد بودن متصف می‌کنیم.

در نتیجه این موارد از اعتباریات محضه نیستند.

تمام احکام شرعی ما بازاء ندارند؛ اما منشأ انتزاع دارند و منشأ انتزاع آنها مصالح و مفاسد واقعی است. شارع به مفاسد و مصالح عالم بوده و بر اساس آنها انشاءات را انجام داده و احکام را اعتبار کرده است. پس احکام شرعی:

ما بازاء خارجی ندارند؛

اما این‌گونه نیست که فرضی بوده و با فرض بتوان آنها را تغییر داد، بلکه بر اساس منشأ انتزاع واقعی انشاء شده‌اند و به همین جهت اعتبار عکس آنها امکان ندارد.  
مثال: اعتبار دو نوع است:

1. اعتباری که صرف فرض است؛ یعنی با فرض ایجاد شده و با فرضی دیگر تغییر می‌کند که در این صورت می‌توان عکس مطلب را اعتبار کرد؛ به‌طور مثال می‌توان نام فرزند را «علی» گذاشت و سپس آن را به «حسن» تغییر داد. این نوع اعتبار به دست معتبر است.

2. اعتباری که صرف فرض نبوده و به این معناست که مابازاء خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع دارد. در این نمی‌توان عکس مطلب را اعتبار کرد؛ به‌طور مثال علیت کلید برای چراغ مابازاء ندارد؛ اما در عین حال مجرد فرض نیست و نمی‌توان گفت: تا الآن فرض می‌کردیم که زدن کلید علت روشنایی است و اکنون فرض و اعتبار می‌کنیم که روشنایی علت زدن کلید باشد.  
تفاوت این دو قسم اعتباری در این است که:

اعتباریاتی که مابازاء خارجی و منشأ انتزاع خارجی ندارند، مجرد فرض بوده و با فرض معتبر تغییر می‌کنند؛ اما اعتباریاتی که مابازاء خارجی ندارند؛ اما منشأ انتزاع خارجی دارند، مجرد فرض نبوده و با فرض معتبر تغییر نمی‌کنند.

احکام شرعیه نیز همین‌گونه هستند؛ به‌طور مثال اگر شارع فعلی را واجب می‌کند، واجب مابازاء خارجی ندارد؛ اما منشأ انتزاع خارجی دارند که این منشأ انتزاع، علم به مصلحت ملزمه است و با فرض وجود مصلحت ملزمه امکان ندارد که شارع آن فعل را حرام انشاء کند.

این مطلب در مورد انشاء نیز صدق می‌کند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود «انشاء از سنخ ایجاد معنا به واسطه‌ی لفظ است»، مراد این نیست که معنا از صرف فرض فارض خارج شده و اگر فارض خواست، می‌تواند عکس مطلب را فرض کند، بلکه بر اساس علمی که منشئی به واقعیت دارد، انشاء انجام شده و منتهی به آثار واقعیه می‌شود. به همین دلیل است که با فرض همان علم قبل، انشاء عکس آن صحیح نیست. به‌طور مثال اگر شخصی نیاز به وسیله‌ای داشته باشد، بر اساس علم به این مطلب، به دنبال تهیه‌ی آن وسیله و «اختصاص» آن به خود است. «اختصاص» این وسیله امری واقعی است که بر اساس علم به نیاز به وسیله، توانایی خرید آن وسیله و... «اختصاص» اعتبار می‌شود. درست است که «اختصاص» مابازاء ندارد، اما بر اساس منشأ انتزاع واقعی بوده و منتهی به آثار واقعیه است. اگر بخواهیم مانع از این اعتبار شویم، باید منشأ آن را عوض کنیم؛ به‌طور مثال باید به شخص گفته شود که به این وسیله نیاز نداری.  
«مرحوم آخوند» از این مطلب به «وجود نفس الامری» تعبیر می‌کند؛ زیرا این وجود، وجود خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی ندارد و در عین حال حقیقت واقعیت است. «مرحوم آخوند» از چنین امری به «وجود نفس الامری» تعبیر کرده و مراد ایشان این است که این امر:

از مجرد فرض هم خارج شده است؛

مابازاء خارجی ندارد؛

اما منشأ انتزاع خارجی دارد.

قابل صدق و کذب نبودن معانی انشاء

«مرحوم آخوند» می‌فرماید: از آنجایی که این معانی از سنخ ایجاد هستند، قابل صدق و کذب نیستند؛ زیرا صدق به معنای مطابقت با واقع است؛ یعنی امری محقق است که محکی‌ای دارد و ممکن است این امر با محکی خود مطابق باشد و ممکن است مطابق نباشد. صدق به معنای مطابقت با واقع است و کذب به معنای عدم مطابقت با واقع.  
چون خبر حکایت است، می‌توان گفت که خبر با واقع مطابق است یا مطابق نیست و در نتیجه قابل صدق و کذب است؛ اما انشاء ایجاد است و محکی‌ای ندارد که با آن مطابق باشد یا مطابق نباشد.  
اشکال

«تمنی» انشاء است اما قابل صدق و کذب است. به‌طور مثال شخصی با گفتن «به من پول بدهید»، درخواست کمک مالی می‌کند و در اینجا گفته می‌شود که این شخص دروغ می‌گوید.

جواب

در چنین مواردی خود تمنی قابل صدق و کذب نیست، بلکه این انشاء مدلول‌هایی التزامی دارد که آن مدالیل متصف به صدق و کذب می‌شود و این مدلول‌ها خبر و حکایت هستند نه انشاء؛ یعنی «به من پول بدهید»:

نسبت طلبیه‌ای را بین آن شخص و شما ایجاد می‌کند. تا قبل از گفتن این جمله صرفاً فرض می‌شد که شخص طالب است؛ اما با گفتن این جمله شخص حقیقتاً طالب می‌شود؛

و مدلول التزامی‌ای نیز دارد که این مطلب را بیان می‌کند که «من پول ندارم». این مدلول التزامی، انشاء نیست و خبر است و به همین دلیل قابل صدق و کذب است.

کلام «مرحوم آخوند» در مورد همه‌ی انشادات صادق نبوده و فقط در انشاءهایی قابل تصور است که الفاظ آنها با خبر یکی باشد. به‌طور مثال: «بعث» لفظی است که هم در خبر و هم در انشاء به کار می‌رود. در چنین موردی می‌توان تصور کرد که «بعث» خبری و «بعث» انشائی تنها در قصد تفاوت دارند؛ اما «إضرب» فقط انشائی است و در چنین موردی نمی‌توان تصور کرد که تفاوت در داعی باشد. در چنین مواردی متبادر از «إضرب» با متبادر از خبر تفاوت دارد که نشان از تفاوت در موضوع له دارد.

«مرحوم آخوند» تفاوت خبر و انشاء را در ظرف استعمال می‌داند؛ در صورتی که تفاوت «اضرب» با «اطلب منك الضرب» در ظرف استعمال نیست، بلکه این دو در مدلول تصویری، تبادر و اطراد با هم تفاوت دارند؛ پس تفاوت این دو در ظرف استعمال نیست. در صورتی که تفاوت در ظرف استعمال باشد، اگر کسی به جای «اضرب زیدا» خبر را به کار ببرد، یا به جای خبر از انشاء استفاده کند، صرفاً آداب استعمال را رعایت نکرده است و از هر دو باید یک معنا منتقل شود؛ درحالی‌که این‌گونه نیست و ما از خبر و انشاء، دو معنای متفاوت را می‌یابیم. اگر کلام «مرحوم آخوند» صحیح باشد، صرفاً در انشاءهایی تصور می‌شود که الفاظ آنها با خبر یکی باشد.

به‌طور مثال «بعث»:

هم در جمله‌ی خبری به کار می‌رود؛

و هم در جمله‌ی انشائی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در مورد این الفاظ نیز باید دقت داشت که کلام «مرحوم آخوند» در صورتی صحیح خواهد بود که این الفاظ، مشترک لفظی نبوده و دو وضع نداشته باشند؛ یعنی «بعث» خبری و انشایی:

باید یک وضع داشته باشند؛

موضوع له آنها نیز یکی باشد؛

و تفاوت آنها صرفاً در مقام استعمال باشد.

این مطلب صحیح است که انشاء صرف فرض نبوده و مبتنی بر منشأ انتزاع خارجی واقعی است؛ اما نمی‌توان به خاطر این مطلب یک قسم را به تقسیم‌بندی وجود اضافه کرد و علاوه بر وجود خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی، قائل به وجود نفس الامری شد.

دلیل «مرحوم آخوند» بر وجود نفس الامری این بود که انشاء از واقع برخاسته و به واقع نیز منتهی می‌شود و همین جهت دارای وجودی حقیقی واقعی است؛ اما از آنجایی‌که این وجود حقیقی در هیچ‌یک از اقسام وجود جای ندارد، باید قائل به ظرف دیگری برای وجود شد. «مرحوم آخوند» می‌گوید معانی‌ای که توسط انشاء ایجاد می‌شوند:

قبل از انشاء مجرد فرض بودند؛

پس از انشاء دارای آثاری واقعی هستند؛

در نتیجه خودشان نیز باید وجودی واقعی باشند.

یعنی «مرحوم آخوند» سنخیت بین علت (معانی ایجاد شده توسط انشاء؛ مانند ملکیت) و معلول (آثار معانی ایجاد شده؛ حق تصرف در مال) را به معنای مشابَهت دانسته و گفته است: وقتی معلول این معانی واقعی هستند، پس خود این معانی نیز وجودی حقیقی دارند که در نفس الامر موجودند.

این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا ممکن است امری وجودی مجازی داشته و در عین حال آثاری واقعی داشته باشد. این‌گونه نیست که هر چه آثاری واقعی دارد، دارای وجود حقیقی بوده و ملاً خارج را پر کرده باشد. ممکن است موجودی در خارج وجود نداشته باشد و بالعرض باشد، اما دارای اثر باشد.

طبق اصالة الوجود، ماهیت ملاً خارج را پر نکرده و بالعرض موجود است؛ اما معنای موجود بالعرض بودن ماهیت این نیست که هیچ اثری بر ماهیت مترتب نمی‌شود. به‌طور مثال با تصور غذا، بزاق دهان مترشح می‌شود. مترشح شدن بزاق دهان امری واقعی است؛ درحالی‌که غذایی موجود نیست. گرچه ماهیت امری اعتباری است اما این‌گونه نیست که کاملاً بی‌اثر باشد و به همین جهت نمی‌توان به «دفتر»، «کتاب» اطلاق کرد. «کتاب» که ماهیت است، امری اعتباری است؛ اما نمی‌تواند در مورد دفتر استفاده شود؛ زیرا «کتاب» از حدود یک واقعیت حکایت می‌کند و «دفتر» از حدود واقعیتی دیگر. پس ماهیت مرتبط با واقعیت و منتهی به واقعیت و دارای آثار است، اما ملاً خارج را پر نکرده است.

در مورد قاعده سنخیت نیز باید گفت: آنچه در مورد سنخیت مورد قبول است این است که اگر معلولی دارای سنخ کمالی باشد، آن کمال باید در علت هم باشد؛ درحالی‌که آثاری مانند حق تصرف در مال، کمال نیستند، بلکه آثاری هستند که عقلاً بر اعتبار ملکیت مترتب کرده‌اند. علاوه بر آن قاعده‌ی سنخیت در علت فاعلی حقیقی یعنی معطی الوجود است. طبق این قاعده علتی که هستی‌بخش به معلول است، باید کمال و هستی‌ای را که اعطاء می‌کند، به نحو اعلی داشته باشد تا مخالفت با قاعده‌ی «معطی الشیء لا یکون فاقده» لازم نیاید.

نکته: «معطى الشىء لا يكون فاقده» در مورد کمال است؛ به‌طور مثال «جسمیت» کمال نیست تا اعطاء شده و گفته شود «علتی که جسمیت را اعطاء می‌کند، خود باید دارای جسم باشد». هر ماهیتی مانند ماهیت جسمیت کمال نبوده و از محدودیت انتزاع می‌شود؛ یعنی وجودی که محدود به ابعاد ثلاثه بوده وجودی خارج از آن نداشته باشد، جسم نامیده می‌شود. پس در این موارد آنچه در مورد علت صادق است این است که «اگر علت هستی‌بخش به معلول خود وجودی در ابعاد ثلاثه داده است، خودش نیز باید در ابعاد ثلاثه موجود باشد که ممکن است وجودی بیش از این نداشته باشد».

پس ممکن است علت فقط در حد ابعاد ثلاثه به معلول خود وجود بدهد و که در این صورت به معلول، جسم گفته می‌شود؛ اما چون علت وجودی وسیع‌تر از معلول داشته و محدود به ابعاد ثلاثه نیست، ماهیت جسمیت بر او صدق نمی‌کند. به‌طور کلی تمام مخلوقات و ممکناتی که مابازاء دارند، دارای ماهیت هستند؛ اما خداوند که معطی الوجود است، ماهیت ندارد؛ زیرا وجودی که مخلوق دریافت می‌کند محدود است (حداقل به حد عبودیت)؛ اما خداوند محدود به هیچ حدی نیست و در نتیجه ماهیت ندارد.

منشأ این اشتباه، برداشت نادرست از «شیء» است. «شیء» در «معطى الشىء لا يكون فاقده» به معنای عرفی آن نیست، بلکه این کلمه در فلسفه مساوق «وجود» بوده و «وجود» نیز مساوق «کمال» است. در نتیجه قاعده‌ی سنخیت به این معنا نیست که اگر آثاری واقعی (حق تصرف در مال) مشاهده شد، علت معد آن (اعتباری که باعث ملکیت شده است)، باید واقعی باشد؛ زیرا نه سنخیت به معنای مشابهت است و نه این قاعده در علت معد جاری می‌شود؛ به عبارت دیگر:

درست است که آثار واقعی هستند و باید موثری داشته باشند؛

اما این موثر وجودی واقعی نداشته و اعتبار است و اثر واقعی داشتن امری اعتباری محال نیست.

هر حکمی در شریعت بیان می‌شود نیز اعتباری است؛ یعنی شارع با الفاظی که می‌گوید وجوب را ایجاد کرده است. این ایجاد، در ظرف اعتبار است؛ اما نه به معنای صرف فرض بودن، بلکه به معنای اعتبار مبتنی بر مصالح واقعی. توضیح اینکه شارع به مصلحت ملزومه علم داشته و بر اساس آن وجوب را انشاء کرده است. اثر واقعی این وجوب این است که با اطلاع پیدا کردن از خواسته‌ی مولا، اگر بنده راه اطاعت را در پیش گرفت، مستحق بهشت است و اگر مرتکب عصیان شد، مستحق آتش است: «خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ لِمَنْ أَطَاعَهُ وَ أَحْسَنَ وَ لَوْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا وَ خَلَقَ النَّارَ لِمَنْ عَصَاهُ وَ لَوْ كَانَ وَلَدًا فُرْشِيًّا»؛ بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج 46، ص: 82.

در نتیجه:

این مطلب مورد پذیرش است که انشاء منشأ انتزاع واقعی دارد؛

این مطلب نیز صحیح است که انشاء آثاری واقعی دارد؛

اما لازمه‌ی این مطالب این نیست که انشاء، موجودی حقیقی باشد که سبب اضافه کردن قسمی به اقسام وجود شود. انشاء همانند ماهیت موجودی بالعرض است که دارای آثار واقعی هستند.

اشکال به «مرحوم اصفهانی»

تحلیل «مرحوم اصفهانی» در مورد حقیقت انشاء و تفکیک بین مابازاء و منشأ انتزاع، عرفی نیست؛ یعنی مردمی که با هم معامله انجام می‌دهند یا از دیگر عقود استفاده می‌کنند، به این مطلب تفتن ندارند. به‌طور مثال کسی که عقد نکاح را جاری می‌کند توجهی به جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی و... که منشأ انتزاع این انشاء است، ندارد.

پاسخ به اشکال

به دو دلیل این اشکال را وارد نمی‌دانیم.

پاسخ اول

آنچه مهم است عرف متفطن است و اگر عرف به این مسائل توجه داده شود، متوجه آن شده و متفطن خواهد شد. به‌طور مثال اگر به عرف توضیح داده شود که در صورت ایجاد علقه‌ی زوجیت چه آثاری بر آن مترتب خواهد شد و منشأ این اعتبار چیست، به مسائلی مانند قبول مسئولیت، به مصلحت جامعه بودن ازدواج و... پی خواهد برد.

پاسخ دوم

پاسخ اصلی این است که دلیلی نداریم که چنین مواردی باید عرفی بوده و عرف به آنها متفطن باشد. درست است که: تطبیق موضوع له انشاء باید عرفی باشد؛ زیرا موضوع له با مواردی مانند تبادر، صحت حمل، عدم صحت سلب، اطراد و... به دست بیاید و چنین مواردی باید عرفی باشند؛ اما دلیلی بر عرفی بودن تطبیق حقیقت انشاء نداریم.

عدم مرجعیت عرف در چنین مواردی به این دلیل است که انشاء، آیه، روایت یا خطاب به عرف نیست که در معنا کردن آن گفته شود: عرف این تطبیق را متوجه نمی‌شود و اگر مراد شارع این مطلب بود، این‌گونه سخن نمی‌گفت. حقیقت انشاء تحلیل رفتار عرف است و تحلیل رفتار عرف لازم نیست عرفی باشد.

به دلیل ملموس بودن آثار، عرف به آثار توجه دارد و به حقیقت اشیاء نمی‌پردازد. پرداختن به این حقایق توسط افرادی انجام می‌پذیرد که وارد بحث‌های علمی می‌شوند؛ اما عرف اثر را در نظر گرفته و به دنبال رامحل ایجاد آن است. به‌طور

مثال عرف به دنبال این اثر است که بدون اینکه مواخذه شود در یک مال خاص تصرف کند و برای رسیدن به این اثر گفته می‌شود باید معامله‌ای انجام شود تا شخص مالک آن مال شود و شرایط بیع این موارد است و... در چنین مواردی عرف به دنبال اثر است و به دنبال فهم حقیقت اعتبار (مانند بیع) نیست.

به عبارت دیگر درست است که انشاءات دارای منشأ انتزاع (جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی و...) است؛ اما باید توجه نمود که لازم نیست عرف به این موارد متفطن باشد. این موارد از ارتکازات نوعی است و نه ارتکازات شخصی و در مباحث آینده خواهد آمد که عرف مرجع در مقام تعیین مفاهیم و تطبیقات ادله لفظی است و نه مرجع در دیگر تطبیقات.

در حوزه‌ی تعیین مفاهیم (مانند معنای واژه‌ای که در آیه‌ای از قرآن آمده است) باید دید افرادی که در عصر نزول بودند با بیان این واژه چه معنایی را قصد می‌کرده‌اند و در این حوزه عرف، مرجع است؛ اما در حوزه‌ی تطبیقات لازم نیست که ذهن آحاد افراد متفطن به یک مسئله باشد. در این حوزه «مرحوم آخوند» مرجعیت عرف را به‌طور مطلق انکار می‌کند اما علی الاقوی باید بین تطبیقات ادله‌ی لفظی و ظهورات با دیگر تطبیقات تفاوت قائل شد. در تطبیق ادله‌ی لفظی، ارتکاز عرفی مجتهد تعیین‌کننده است؛ اما در دیگر تطبیقات لازم نیست که عرف متفطن به مطلب باشد. به‌طور مثال:

تطبیق ظهور آیه و روایت باید عرفی باشد؛

اما در دیگر موارد، عرفی بودن تطبیق لازم نیست؛ مانند اینکه گفته می‌شود: «زدن کلید، علت روشن شدن چراغ است» که در این حوزه لازم نیست افراد متفطن به علیت باشند.

پس درست است که در حوزه‌ی تعیین مفاهیم و تطبیقات ادله لفظی و ظهورات، عرف را مرجع می‌دانیم؛ اما انشاء: مفهوم نیست؛ یعنی در آیات و روایات چنین مفهومی نیامده است که به دنبال فهم عرفی از این مطلب باشیم؛ و تطبیق ظهور نیز نیست، بلکه حقیقتی است در عرف به صورت ارتکازی وجود دارد و ما به تحلیل آن پرداخته و نتیجه‌گیری می‌کنیم.

در نتیجه متعارف بودن یا نبودن این تطبیقات، تاثیری در قبول یا رد نتیجه ندارد.

رد پاسخ

در مقابل گروهی از فقها معتقدند در صورتی می‌توان مطلبی را گفت، اشکالی را وارد کرد یا ثمره‌ای را بار نمود که احراز کرد که چنین موردی:

به ذهن مخاطبین ائمه علیهم‌السلام می‌رسیده است؛

یا در صورت متفطن نمودن آنها، این مطلب را تصدیق می‌کردند.

پس مطلبی که به ذهن مخاطبین ائمه علیهم‌السلام نمی‌رسیده و حتی در صورت متفطن شدن، آن مطلب را تصدیق نمی‌کردند، در استنباط مورد توجه قرار نمی‌گیرد. به‌طور مثال در بحث مشتق مطالبی در مورد بساطت یا ترکیب مشتق مطرح می‌شود که به ذهن مخاطب عرفی خطور نمی‌کند و حتی پس از درک این مطالب، آنها را در ارتکاز عرفی خود نمی‌یابیم. در نتیجه نمی‌توان چنین مواردی را در استنباط دخیل دانست. مثال دیگر اینکه «شیخ انصاری» به دلیل اینکه «وضع عام و موضوع له عام» را محال می‌داند، قائل به «وضع عام و موضوع له خاص» شده و در نتیجه تمسک به اطلاق افرادی هیئت را غیرممکن می‌داند.

این گروه از فقها معتقدند که مخاطب ائمه علیهم‌السلام متفطن به چنین مطالبی نیستند و حتی اگر متفطن به این مطالب بشوند، نمی‌توان گفت آنها را تصدیق می‌کنند. در نتیجه مخاطب ائمه علیهم‌السلام به اطلاق افرادی تمسک می‌کرده است و ما نیز می‌توانیم به اطلاق افرادی تمسک کنیم.

دفاع از پاسخ

این مطلب نه در مورد دلیل لبی و نه در مورد دلیل لفظی مورد قبول نیست.

در مورد دلیل لبی

عدم پذیرش این مطلب در دلیل لبی به این علت است که عقل دو نوع است:

عقل متعارف که مخاطب زمان ائمه علیهم‌السلام نیز طبق آن مطالبی را تشخیص می‌دهد و در نتیجه همانند قرینه‌ی متصله است که از ابتدا باعث ضیق بودن دایره‌ی حجیت ظهور می‌شود؛

و عقل غیرمتعارف که برای کسی که به آن تفطن دارد حجت بوده و در حکم قرینه‌ی منفصله است و برای کسی که به آن متفطن نیست، حجت نمی‌باشد؛ یعنی کسی که به این مطلب متفطن نیست، اگر ظهور را اخذ کرده و به آن عمل کند، معذور است.

پس تنها استثنایی که در این زمینه وجود دارد این است که فهم مخاطب، فهم مکاتب مختلف قدما باشد که در این صورت ارتکاز اصحاب و اصول مسلم‌های اصحاب کشف می‌شود. در این صورت عقل قطعی مقابل ظهور قرار نمی‌گیرد، بلکه چون اصول مسلم‌ه نیز قطع هستند، بین دو دلیل قطعی تعارض ایجاد شده، قاعده‌ی اولیه تساقط است و باید به احتیاط رجوع کرد. البته مصداقاً چنین مطلبی وجود ندارد؛ زیرا:

در جایی که مکاتب مختلف فقهی نظر واحدی دارند، دلیل عقلی بر خلاف آن موجود نیست؛

و در جایی که عقل قطعی بر خلاف وجود دارد، مکاتب مختلف فقهی نظر واحدی ندارند.

در مورد دلیل لفظی

اگر مخاطب امام علیه‌السلام فهمی از کلام ایشان داشته باشد اما ما قرینه‌ی منفصله‌ای بر خلاف آن ظهور داشته باشیم، نمی‌توانیم به فهم مخاطب امام علیه‌السلام اعتماد کرده و ظهوری را که برای او حجت بود، برای خود حجت بدانیم؛ زیرا آن مخاطب قرینه‌ی منفصله را در اختیار نداشته و نسبت به آن معذور بوده است؛ اما ما نسبت به آن معذور نیستیم. در این مورد نیز اگر مدارس مختلف فقهی نظر واحدی داشتند، اصول مسلمه‌ی اصحاب کشف می‌شود و چون اصول مسلمه در حکم قطع هستند، قرینه‌ی منفصله نمی‌تواند با آن تعارض کند و در نتیجه یا باید به این اصول عمل شود و یا احتیاط کرد.

نکته: امام علیه‌السلام وظیفه‌ی تصحیح اشتباه مخاطب را ندارد. وظیفه‌ی امام علیه‌السلام اتمام حجت است و اگر تعدادی از مخاطبین فهمی داشتند و ظهوری را برداشت کرده بودند که امام علیه‌السلام آن را رد نکرده بود، باید بررسی شود که حجت نسبت به خلاف این ظهور وجود داشته است یا خیر. در صورتی که در این مورد حجتی بر خلاف فهم مخاطب وجود داشته باشد و مخاطب هر دلیلی به آن حجت عمل نکرده باشد، فهم مخاطب ملاک عمل ما نخواهد بود.

به‌طور مثال «شیخ صدوق» در «من لا یحضره الفقیه» از پدر خود نقل می‌کند که قنوت به زبان فارسی مسئله‌ای بوده که اصحاب در مورد آن اختلاف داشته‌اند. «سعد بن عبدالله اشعری قمی» قنوت به زبان فارسی را صحیح نمی‌دانست اما «محمد بن یحیی بن عمران اشعری قمی» قنوت به زبان فارسی را صحیح می‌دانست. استدلال گروه دوم این بود که در مقابل امام علیه‌السلام قنوت را به زبان فارسی خوانده‌ایم و ایشان این کار را منع نکرده‌اند. اشکال گروه اول به این استدلال نیز این بوده است که بر امام لازم نبوده است که از این کار منع کند؛ زیرا حجت از ناحیه‌ی دیگری تمام بوده است.

مثال دیگر اینکه «حسین بن روح» که در بغداد و در حضور امام علیه‌السلام است، کتابی فقهی نوشته و آن را برای فقهی قم می‌فرستد. فقه‌ای قم در دو مسئله با وی مخالفت کرده و از وی درخواست می‌کنند که در مورد این دو مسئله با هم گفت‌وگو کنند. این مطلب نشان می‌دهد که فهم اصحاب این نبوده که چون «حسین بن روح» در حضور امام علیه‌السلام است و خودش روایت را از ایشان شنیده، فهم وی از روایت تمام است، بلکه ایشان نیز بر اساس حجتی که در دست داشتند، عمل می‌کردند و در صورت اختلاف با «حسین بن روح»، به فهم وی اعتماد نمی‌کردند.

همچنین «حسن بن علی بن وشاء» نیز مطلبی را از «امام رضا علیه‌السلام» نقل می‌کند: «سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ... قُلْتُ حَقًّا عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَكُمْ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ حَقًّا عَلَيْكُمْ أَنْ تُجِيبُونَا قَالَ لَا ذَاكَ إِلَيْنَا إِنْ شِئْنَا فَعَلْنَا وَ إِنْ شِئْنَا لَمْ نَفْعَلْ»؛ الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 1؛ ص 210. طبق این روایت حتی اگر از امام علیه‌السلام سؤال شود، ایشان موظف به پاسخ دادن نیست و به‌طریق‌اولی نمی‌توان گفت اگر مخاطب کاری را اشتباه انجام داده است، وظیفه‌ی امام تصحیح اشتباه او بوده است.

در چنین مواردی نهی شخص از عمل اشتباه از باب نهی از منکر نیز واجب نمی‌شود؛ زیرا نهی از منکر مربوط به احکام بوده و در جایی است که شخص حکم واقعی را بداند و این حکم بر او منجز شده باشد. به همین دلیل در جایی که شخص متفطن به حجتی مانند عقل قطعی نباشد، ظهوری که برداشت می‌کند، برای او حجت بوده و نسبت به قرینه‌ی بر خلاف معذور است.

همچنین تصحیح اشتباه از باب ارشاد جاهل نیز لازم نیست؛ زیرا ارشاد جاهل در جایی لازم است که عنوان «اندراس شریعت» پدید بیاید و این عنوان در صورتی پدید می‌آید که امر استظهار شده بین مکاتب مختلف مشترک باشد. در چنین موردی اگر اشتباه تصحیح نشود، واقع از بین می‌رود؛ اما در جایی که مدارس فقهی نظر واحدی ندارند، واقع از طریق برخی از مدارس که موافق نظر امام علیه‌السلام هستند، به نسل‌های بعدی منتقل می‌شده و در نتیجه عنوان «اندراس شریعت» پدید نمی‌آمده است.

کلام «مرحوم اصفهانی»

در بحث حقیقت و انشاء باید به دو مطلب پرداخت: حقیقت انشاء و موضوع له انشاء.

حقیقت انشاء

«مرحوم اصفهانی» در این بحث دو بخش از مدعای «مرحوم آخوند» را پذیرفته و در یک بخش با ایشان مخالف است. ایشان معتقد است:

حقیقت انشاء ایجاد، بوده و معنا را از صرف فرض بودن خارج می‌کند،

آنچه ایجاد می‌شود معنایی خاص است که متناسب با الفاظ (بیع، نکاح و...) است؛ یعنی انشاء، ایجاد المعنی باللفظ است؛

اما «مرحوم آخوند» این معنا را موجود در نفس الامر می‌داند، در صورتی که «مرحوم اصفهانی» آن را موجودی بالعرض می‌داند که مبتنی بر مصالح واقعی و منتهی به آثار واقعی است؛ به عبارت دیگر آنچه توسط انشاء ایجاد می‌شود، وجودی حقیقی و خارجی نیست که به دنبال ظرف آن باشیم.

در این موارد آنچه واقعی است، منشأ انتزاع و آثار اعتبار است و به لحاظ منشأ انتزاع و آثار واقعی، وجود به اعتبار هم نسبت داده می‌شود و به همین جهت، وجود این اعتبار بالعرض است؛ همانند ماهیت که ملاً خارج را پر نکرده است؛ اما به لحاظ وجودی که محدود به آن ماهیت است، منتسب به امور واقعی می‌شود.

در نتیجه انشاءات نیز همانند ماهیات:

بالذات در خارج وجود ندارند؛  
اما منشأ انتزاع واقعی و آثار حقیقی داشته وجودی بالعرض دارند.

#### نکات

برای درک بهتر کلام «مرحوم اصفهانی» باید به این نکات توجه شود:

1. معنای «واقعیت»: «واقعیت» به دو معنا به کار می‌رود:

1. به معنای ملاً خارج را پر کردن و مابازاء خارجی داشتن که «مرحوم اصفهانی» این مطلب را در مورد انشاءات و اعتباریات انکار می‌کند.

2. به معنای صدق بر واقعیت خارجی و آثار خارجی داشتن که «مرحوم اصفهانی» این مطلب را در مورد انشاءات و اعتباریات انکار نمی‌کند.

به‌طور مثال «کوری» امری نیست که ملاً خارج را پر کرده باشد و مصداقی در خارج داشته باشد. زمانی که گفته می‌شود «عمر و کور است» یعنی «عمر و بینایی را ندارد» ولی در عین حال اتصاف وی به کور بودن، اتصافی حقیقی است و به همین جهت آثاری واقعی بر آن بار می‌شود.

این مطلب در مورد ماهیات نیز صادق است. به‌طور مثال زمانی «جسمیت» بر شیء صدق می‌کند، اما حاکی از محدودیت موجود به ابعاد ثلاثه دارد.

پس در نظر «مرحوم اصفهانی» اعتباریات که همانند ماهیات بالعرض هستند، امری جدید را به شیء اضافه نمی‌کند؛ اما اتصاف شیء به آنها حقیقی است. به‌طور مثال زمانی که عقد بیع خوانده می‌شود، مابازاء خارجی به شخص اضافه نمی‌شود، اما اتصاف آن شخص به مالک شیء بودن، صادق است و به جهت همین اتصاف، آثار واقعی بر آن مترتب می‌شود.

2. انواع تحریک: برای غرضی عقلایی مانند «بیرون کردن عمر و از خانه» دو کار می‌توان انجام داد:

1. به نحو تحریک خارجی: مانند اینکه دست شخص را گرفته و او را از خانه بیرون کنیم.

2. به نحو تحریک اعتباری: مانند اینکه به شخص گفته شود: «أخرج من الدار».

این دو نوع تحریک:

به لحاظ اثر مشترک بوده و اثری واقعی دارند که این اثر «بیرون رفتن عمر و از خانه» است؛

به لحاظ منشأ انتزاع نیز مانند هم هستند؛ یعنی در هر دو صورت مفسده‌ای بر وجود عمر و در خانه دیده‌ایم و به همین جهت به دنبال بیرون کردن وی از خانه هستیم؛

اما به لحاظ خودشان با هم متفاوت هستند؛ زیرا:

در جایی که دست شخص را گرفته و او را بیرون می‌کنیم، تحریک خارجی صورت گرفته و این تحریک دارای مابازاء خارجی است؛

اما در جایی که به او می‌گوییم: «أخرج من الدار»، این اعتبار مابازاء خارجی ندارد؛ هرچند اثری خارجی دارد.

به عبارت دیگر: تحریکی که در مورد دوم صورت می‌گیرد:

مانند مورد اول دارای آثار واقعی (بیرون رفتن شخص) است؛

بر خلاف مورد اول مابازاء خارجی ندارد؛

ولی منشأ انتزاع خارجی دارد؛ یعنی کسی که دستور به خارج شدن می‌دهد، این امر را بر اساس مصلحتی که به آن علم داشته اعتبار کرده است. در اینجا مصلحت بیرون رفتن شخص، امری واقعی است که منشأ اعتبار امر است و این امر منتهی به آثار واقعی نیز می‌شود.

موضوع له انشاء

«مرحوم اصفهانی» در مورد موضوع له انشاء قائل به تفصیل است. ایشان معتقد است:

در مورد الفاظی که در خبر و انشاء مشترک هستند، کلام «مرحوم آخوند» صحیح است؛ یعنی موضوع له خبر و انشاء در این موارد یکی بوده و تفاوت در ظرف استعمال است. به‌طور مثال اینکه «بعت» خبر یا انشاء باشد، بستگی به این دارد که داعی استعمال حکایت یا ایجاد باشد؛

اما در مورد الفاظی که در خبر و انشاء مشترک نیستند، کلام «مرحوم آخوند» صحیح نیست؛ یعنی موضوع له خبر و انشاء در این موارد متفاوت است. در چنین مواردی موضوع له خبر، حکایت و موضوع له انشاء، ایجاد است.

به عبارت دیگر «مرحوم اصفهانی» حکایت و ایجاد را:

در الفاظ مشترک مربوط به داعی و ظرف استعمال می‌داند؛

و در الفاظ مختص مربوط به موضوع له می‌داند.

توضیح: برای اخراج شخص از خانه می‌توان به جای «أخرج من الدار» عبارت «اطلب منك الخروج من الدار» را به کار برد. تفاوت این دو در این است که:

«أخرج من الدار» از مطلوب حکایت نمی‌کند، بلکه با این جمله نسبت خروجیه ایجاد می‌شود و به همین جهت قابل صدق و کذب نیست؛

اما عبارت «اطلب منك الخروج من الدار» حاکی از مطلوب بوده و به همین جهت قابل صدق و کذب است؛ یعنی اگر واقعا امر خواهان بیرون رفتن شخص از خانه باشد، این عبارت صادق است و در غیر این صورت این عبارت کاذب است.

در این موارد، هم موضوع له و هم مستعمل فیه تفاوت دارد؛ زیرا:  
با شنیدن «أخرج من الدار» معنای ایجادیه به ذهن خطور می‌کند؛  
و با شنیدن «اطلب منك الخروج من الدار» معنای حکایتیه به ذهن خطور می‌کند.  
این مطلب صحیح است:

که لازمه و مدلول التزامی «أخرج من الدار» این است که مولا می‌خواهد شخص از خانه خارج شود و این عبارت از این جهت شبیه «اطلب منك الخروج من الدار» است؛  
و لازمه و مدلول التزامی حکایت و «اطلب منك الخروج من الدار» لزوم امتثال است؛ و این عبارت از این جهت شبیه «أخرج من الدار» است؛  
اما این دو در مدلول التزامی بوده و متبادر از این دو جمله با هم تفاوت دارد.  
در نتیجه:

تفاوت «أخرج من الدار» و «اطلب منك الخروج من الدار» در مدلول تصویری است؛ یعنی متبادر از «أخرج من الدار» ایجاد است و متبادر از «اطلب منك الخروج من الدار» حکایت است؛  
اما در الفاظ مشترک مانند «بعث»، تفاوت در مدلول تصویری نیست، بلکه تفاوت «بعث» انشایی و «بعث» خبری از این مطلب ناشی می‌شود که گاهی شخص به دنبال ایجاد است و گاهی به دنبال حکایت است و حکایت و ایجاد در معنای «بعث» نبوده و در متبادر آنها نیست؛ یعنی این تفاوت در موضوع له نبوده و صرفاً در جمله و ظرف استعمال محقق می‌شود.

به همین جهت است که «مرحوم اصفهانی» در موضوع له، بین الفاظ مشترک و الفاظ مختص قائل به تفصیل می‌شود.  
کلام «مرحوم خویی»

«مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» نیز به دو مطلب می‌پردازند: حقیقت انشاء و موضوع له انشاء.  
حقیقت انشاء

ایشان با بیان اشکالاتی نسبت به نظریه‌ی مشهور، قائل به این مطلب می‌شوند که حقیقت خبر و انشاء، ابراز است نه حکایت و ایجاد.

اشکال اول به مشهور: مشهور:

حقیقت انشاء را «ایجاد المعنى باللفظ» (فی نفس الامر یا بالعرض یا فی وعاء المناسب له)؛  
و حقیقت خبر را «ثبوت شيء لشيء» و حکایت دانسته‌اند؛

اما حقیقت انشاء، ایجاد نیست؛ همان‌گونه که حقیقت خبر حکایت نیست. زمانی که جمله‌ای گفته می‌شود، مفاد جمله ابراز می‌شود؛ به‌طور مثال:

با گفتن «الانسان موجود»، «ثبوت الشيء» و کان تامه ابراز می‌شود؛  
وقتی گفته می‌شود: «شريك الباري ممتنع»، لیس تامه ابراز می‌شود؛  
همچنین وقتی گفته می‌شود: «اضرب»، «طلب ضرب» ابراز می‌شود.

پس اینکه گفته می‌شود مفاد خبر «ثبوت شيء لشيء» است، با عباراتی مانند «الانسان موجود» یا «شريك الباري ممتنع» نقض می‌شود؛ زیرا در این دو خبر، «ثبوت شيء لشيء» وجود ندارد، بلکه «الانسان موجود»، «ثبوت الشيء» است و «شريك الباري ممتنع»، «عدم ثبوت الشيء» است.

نقد: این اشکال وارد نیست؛ زیرا مراد از «ثبوت شيء لشيء»:

اگر ثبوت خارجی باشد، کلام «مرحوم خویی» صحیح است و این مطلب با کان تامه و لیس تامه نقض می‌شود؛  
اما اگر ثبوت در ظرفی اعم از ذهن و خارج باشد، کلام «مرحوم خویی» صحیح نیست؛ زیرا در «الانسان موجود» از «ثبوت مفهوم وجود برای انسان» حکایت می‌شود و «انسان» و «وجود» دو مفهوم متفاوت هستند؛  
و مراد علماء از «ثبوت» در «ثبوت شيء لشيء» معنای دوم است؛ زیرا حکایت مربوط به حمل بوده و حمل نیز در ذهن و مربوط به مفاهیم است، نه در ظرف عین. در ظرف ذهن دو مفهوم داریم:

1. مفهوم «انسان» که حاکی از حدود واقعیت خارجی است؛

2. مفهوم «وجود» که حاکی از تحقق داشتن واقعیت خارجی است؛

و این دو مفهوم بر هم حمل می‌شوند.

اشکال دوم به مشهور: مشهور حقیقت انشاء را ایجاد می‌دانند؛ درحالی‌که:

حقیقت انشاء باید امری باشد که مقدور انسان باشد؛

ایجاد مقدور انسان نیست؛

در نتیجه نمی‌توان حقیقت انشاء را ایجاد دانست.

آنچه مقدور انسان است، ابراز است و به همین جهت باید حقیقت انشاء را ابراز دانست. شخص باید اعتبار را ابراز کند و باقی افراد ممکن است به این اعتبار ترتیب اثر بدهند و ممکن است از آن سرپیچی کنند.

نقد: ابراز دانستن حقیقت انشاء ریشه در مسلک تعهد دارد. توضیح اینکه:

«مرحوم خویی» در بحث وضع قائل به مسلک تعهد شدند؛

و متعلق تعهد باید امری مقدور باشد؛

و به همین جهت ایشان به دنبال امری مقدور هستند تا آن را به عنوان حقیقت انشاء معرفی کنند.

همان‌گونه که در بیان مختار خواهیم گفت، معتقدیم که در انشاء، اعتبار ایجاد می‌شود و ترتیب اثر دادن یا ندادن به این اعتبار خارج از حقیقت انشاء است. با گفتن «بعث»، علقه‌ی «ملکیت» ایجاد شده و این اعتبار صورت گرفته است و اینکه این اعتبار مورد پذیرش دیگران قرار بگیرد یا خیر، خارج از حقیقت اعتبار است.

بیان دیگری از کلام «مرحوم خویی»: کلام مشهور به صورت مبنایی قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

مشهور خبر را حکایت دانسته و انشاء را به ایجاد معنا می‌کنند؛ یعنی مدلولی تصویری را به عنوان موضوع له مطرح می‌کنند؛

در حالی که حقیقت وضع، «تعهد» است و در نتیجه موضوع له امری تصویری نیست، بلکه باید امری تصدیقی باشد. به عبارت دیگر تعهد امری تصدیقی بوده و با التزام همراه است و به همین جهت نمی‌توان موضوع له خبر و انشاء را مدلول تصویری دانست.

در نتیجه به نظر «مرحوم خویی» حکایت و ایجاد، نمی‌توانند موضوع له خبر و انشاء باشند، بلکه در موضوع له باید التزام و تصدیق وجود داشته باشد و لذا هم در خبر و هم در انشاء، ابراز انجام می‌شود؛ با این تفاوت که:

گاهی گوینده متعهد می‌شود که با ابراز این الفاظ از نسبت موجود حکایت کند که در این صورت خبر محقق می‌شود؛

و گاهی گوینده متعهد می‌شود که با ابراز این الفاظ، مسئولیت جدیدی را ایجاد کند که در این صورت انشاء محقق می‌شود.

گوینده باید به امری متعهد شود که قدرت بر انجام آن دارد. آنچه گوینده قدرت بر انجام آن را دارد، حکایت کردن خودش و ابراز مطلوبیت تحقق شیء در خارج برای خود گوینده است؛ اما اینکه یک شیء در خارج ایجاد شود، خارج از قدرت گوینده است و گوینده در انشاء ملتزم است که با گفتن الفاظی مانند «اضرب» این مطلب را ابراز کند که «تحقق ضرب» برای او مطلوبیت دارد.

نقد: این مطلب مورد پذیرش است که با پذیرفتن مسلک تعهد، نمی‌توان کلام مشهور را پذیرفت؛ اما گفته شد که این مبنا مورد پذیرش نیست.

توضیح اینکه کسی که در وضع قائل به مسلک تعهد باشد، نمی‌تواند انشاء را به ایجاد و خبر را به حکایت معنا کند؛ زیرا با تعهد دانستن حقیقت وضع، موضوع له قضیه‌ای خواهد بود که به آن تعهد داده شده است؛ در نتیجه موضوع له باید قضیه باشد و ایجاد و حکایت قضیه نیستند، بلکه تصور هستند و در نتیجه نمی‌توانند متعلق تعهد قرار بگیرند. به عبارت دیگر با پذیرفتن مسلک تعهد:

باید موضوع له را قضیه بدانیم؛

و از طرفی قوام قضیه نیز به حکم است و تا حکمی نباشد، قضیه محقق نمی‌شود؛

و ایجاد دانستن انشاء و حکایت دانستن خبر که قول مشهور است، فاقد حکم بوده و مفرد است؛

در نتیجه حکایت و ایجاد نمی‌توانند حقیقت خبر و انشاء باشند.

به تعبیر «مرحوم تبریزی» کسی که وضع را تعهد می‌داند، فقط به دنبال این نیست که وضع را تعهد بداند، بلکه متعلق وضع را نیز قضیه می‌داند؛ زیرا امری که به آن تعهد داده می‌شود همیشه یک قضیه است. به طور مثال نمی‌توان گفت: «من متعهد می‌شوم که لفظ اضرب»، بلکه باید گفته شود: «من متعهد می‌شوم هرگاه لفظ اضرب را گفتم، معنای نسبت طلبیه را اراده کنم». خود «مرحوم خویی» نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: ابراز دانستن انشاء ثمره‌ی بحث وضع است.

در نتیجه این مطلب مورد قبول است که اگر کسی در بحث وضع قائل به مسلک تعهد شد، در بحث انشاء نمی‌تواند قائل به مسلک تعهد شود؛<sup>1</sup> اما همان‌گونه که گفته شد، در بحث وضع قائل به مسلک علامیت هستیم نه قائل به مسلک تعهد و این ایراد مبنایی به کلام «مرحوم خویی» وارد است.

1- لازمه‌ی دیگر مسلک تعهد این است که تمام منتهی‌ها واضع خواهند بود؛ زیرا همه‌ی آنها تعهد انجام می‌دهند.

«مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» در این مورد نه کلام «مرحوم آخوند» را می‌پذیرند و نه کلام «مرحوم اصفهانی» را قبول می‌کنند. «مرحوم خویی» معتقد است که موضوع له خبر و انشاء در تمامی موارد متفاوت است؛ زیرا متبادر از خبر و انشاء متفاوت است و در نتیجه:

موضوع له خبر، حکایت است؛

اما موضوع له انشاء، هیچ‌گاه حکایت نیست.

آنچه از خبر متبادر می‌شود حکایت است؛ در حالی که این معنا هیچ‌گاه از انشاء متبادر نمی‌شود و تفاوت تبادر نشانه‌ی تفاوت موضوع له است.

این تفاوت:

صرفاً در الفاظ مختص مانند «أخرج» و «اطلب منك الخروج» نیست؛

بلکه در مورد الفاظ مشترک مانند «بعت» نیز صادق است.

دلیل: «مرحوم خویی» معتقد است که الفاظ مشترک مانند «بعت»، مشترک لفظی هستند؛ یعنی «بعت»:

یکبار برای حکایت از بیع وضع شده است؛

و بار دیگر برای ایجاد آن وضع شده است؛

نه اینکه «بعت» خبری و انشایی یک وضع دارند و حکایت و ایجاد در مقام استعمال مشخص شود.

الفاظ مشترک مانند دیگر مشترک‌های لفظی هستند؛ یعنی زمانی که لفظی مشترک مانند «شیر» را می‌شنویم:

چند معنا به ذهن می‌آید که هیچ‌کدام مزیتی بر یکدیگر ندارند؛

و در جمله با قرینه مشخص می‌شود که مراد از «شیر» چیست.

در مورد «بعت» و دیگر الفاظ مشترک نیز همین مطلب صادق است؛ زیرا با شنیدن «بعت»، دو معنا به ذهن می‌آید:

ایجاد ملکیت و حکایت از ملکیت؛

و با آوردن جمله و قرائن حالیه یا مقالیه مشخص می‌شود که کدامیک از این دو معنا اراده شده است.

کلام استاد

الف) در مورد حقیقت انشاء

معتقدیم انشاء عبارت است از «ایجاد المعنی باللفظ او ما يقوم مقامه فی وعاء الاعتبار».<sup>1</sup> برای توضیح بیشتر مختار، باید نسبت این نظر را با کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم خویی» مشخص کنیم.

نسبت به کلام «مرحوم آخوند»

تفاوت اول با کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» انشاء را «ایجاد المعنی باللفظ فی نفس الامر» دانستند. با این تعریف، انشاء امری شخصی خواهد بود (و به همین دلیل نفس الامر آن نیز وعاء پنجمی در ظرف همان شخص است)؛ یعنی با گفتن الفاظ، انشاء محقق می‌شود؛ چه دیگران آن را بپذیرند و چه نپذیرند؛ اما طبق مسلک مختار، انشاء، امری شخصی نیست، بلکه حقیقت انشاء، اعتبار عقلایی است.<sup>2</sup> به همین جهت اگر شخص لفظ «بعت» را بگوید اما اعتبار عقلایی وجود نداشته باشد، انشاء محقق نمی‌شود؛ یعنی حقیقت انشاء به اعتباری است که با لفظ محقق می‌شود و بدون اعتبار، انشاء محقق نمی‌شود.

ریشه‌ی این مطلب این است که حقیقت انشاء قابل صدق و کذب نیست (همان‌گونه که «مرحوم آخوند» نیز به این مطلب اشاره کردند) و آنچه قابل صدق و کذب نیست، اعتبار عقلایی است؛ اما قصد شخص قابل صدق و کذب است؛ یعنی می‌توان گفت قصد شخص این مطلب هست یا نیست.

به عبارت دیگر حقیقت انشاء صرف قصد نیست و به همین دلیل قوام انشاء به قصد منشی نیست، بلکه به اعتبار عقلایی است.

تفاوت دوم با کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» وجود انشائی را وجود حقیقی دانست و ظرف آن را خارج از ذهن و عین قرار داد؛ اما در مسلک مختار به تبع «مرحوم اصفهانی» وجود انشاء را وجودی اعتباری می‌دانیم نه وجودی حقیقی.

نکته‌ای که «مرحوم اصفهانی» به آن نپرداخته‌اند، موطن این وجود اعتباری است. به لحاظ حمل شایع وجود هر اعتباری در ذهن است؛ یعنی اعتبار در ذهن عقلاً محقق شده و شارع یا عقلاً به آن ترتیب اثر خارجی می‌دهند. به‌طور مثال کسی که عقد نکاح می‌خواند، مرد و زن را زوج و زوجه اعتبار کرده و عقلاً نیز آثاری را بر این اعتبار مترتب می‌کنند.

1- قید «او ما يقوم مقامه» به این جهت به تعریف اضافه شده است که انشاء را محدود به الفاظ نمی‌دانیم. به‌طور مثال در معاطات، با میرز فعلی نیز انشاء صورت می‌گیرد.  
2- «مرحوم آخوند» هم وضع و هم انشاء را شخصی می‌دانند؛ اما معتقدیم که شخصی بودن وضع ممکن است ولی انشاء نمی‌تواند شخصی باشد. علت این امر این است که وضع علامیت است و اینکه دیگران به آن ترتیب اثر بدهند یا خیر، تأثیری در حقیقت وضع ندارد. به‌طور مثال کسی نام فرزند خود را «علی» می‌گذارد اما دیگران از این وضع تبعیت نکنند، اما قوام انشاء به اعتبار است و تا اعتبار نباشد، انشایی شکل نگرفته است. به‌طور مثال در صورتی که زن باکره و غیر رشیده باشد و پدر او به ازدواج راضی نباشد، با اجرای صیغه نکاح بین مرد و زن علقه‌ی زوجیت شکل نمی‌گیرد.

به عبارت دیگر اعتبار به حمل شایع وجودی ذهنی است و از آنجایی که شارع یا عقلا این اعتبار را می‌پذیرند، در خارج آثاری را بر آن مترتب می‌کنند.

نسبت به کلام «مرحوم اصفهانی»

مسلك مختار همان کلام «مرحوم اصفهانی» است و تنها تفاوت این است که «مرحوم اصفهانی»:

توضیحی در مورد وجود بالعرض ارائه نکرده‌اند؛

و نسبت کلام خود با ابراز را نیز بیان نکرده‌اند که این بخش در بررسی نسبت مسلك مختار با کلام «مرحوم خویی» خواهد آمد.

نسبت به کلام «مرحوم خویی»

«مرحوم خویی» ابراز را داخل در حقیقت انشاء می‌دانست؛ اما معتقدیم که ابراز داخل در حقیقت انشاء نیست؛ و در عین حال قائل به این نیستیم که انشاء بدون ابراز محقق می‌شود؛ یعنی:

«مرحوم خویی» حقیقت انشاء را ابراز می‌دانند؛

اما مختار این است که حقیقت انشاء ایجاد است، اما در بسیاری از اوقات تا ابراز محقق نشود، ایجاد در وعاء اعتبار نیز محقق نمی‌شود.

برای روشن شدن این مطلب باید به دو مفهوم «رضایت» و «اذن» توجه شود:<sup>1</sup>

«رضایت»، طیب نفس باطنی و حالت درونی است؛

اما «اذن» نیاز به اظهار دارد.

اعتبارات شرعی:

گاهی از اوقات مشروط به «رضایت» هستند؛ در این صورت بدون ابراز، ایجاد اعتباری محقق می‌شود؛ و گاهی از اوقات مشروط به «اذن» هستند؛ در این صورت تا ابراز صورت نگیرد، ایجاد اعتباری محقق نمی‌شود. حقیقت انشاء همان «ایجاد اعتباری» است و اگر «ایجاد المعنی باللفظ» در وعاء اعتبار محقق شود، انشاء محقق است؛ اما این «ایجاد»:

در مواردی که مشروط به «رضایت» است، بدون ابراز محقق می‌شود؛

اما در مواردی که مشروط به «اذن» است، بدون ابراز محقق نمی‌شود.

در نتیجه معتقدیم ابراز:

حقیقت انشاء نیست؛

اما محقق انشاء یا مقدمه‌ای برای تحقق انشاء در بعضی از موارد هست.

مثال: معامله‌ی فضولی در صورتی امضاء می‌شود که مالک، «اذن» بدهد و اگر مالک «رضایت» داشته باشد ولی آن را ابراز نکند، علی‌الاقوی معامله‌ی فضولی ابراز نمی‌شود. این مورد از مواردی است که در صورت نبود ابراز، انشاء محقق نمی‌شود؛ یعنی اگر «رضایت» در نفس مالک وجود داشته باشد ولی آن را ابراز نکند، «اذن» محقق نمی‌شود و با نبود «اذن»، انتقال ملکیت انجام نمی‌شود و با محقق نشدن انتقال ملکیت یعنی با نبود اعتبار، انشاء نیز محقق نیست. نکته: «مرحوم خویی» نیز همانند «مرحوم آخوند» انشاء را شخصی می‌دانند؛ زیرا مسلك ایشان در وضع، تعهد است و متعلق تعهد باید امری باشد که مقدور است؛ یعنی شخص متعهد به امری می‌شود که قدرت انجام آن را دارد و این که شارع یا عقلا به انشاء ترتب اثر بدهند یا خیر، متعلق قدرت شخص نیست.

به همین جهت «مرحوم آخوند» و «مرحوم خویی» معتقدند که اگر «بیعت» گفته شود، انشاء محقق می‌شود؛ هرچند دیگران به این امر ترتیب اثر ندهند؛ درحالی‌که «مرحوم اصفهانی» انشاء را اعتبار عقلایی می‌دانند و معتقدند تا زمانی که اعتبار عقلایی نباشد، انشاء محقق نمی‌شود.

برای قضاوت در این مورد باید به ارتکاز مراجعه کرد. به‌طور مثال شخصی دستوری به غیر می‌دهد ولی عقلا به این دستور ترتیب اثر نمی‌دهند؛ در اینجا:

طبق مسلك «مرحوم آخوند» و «مرحوم خویی» انشاء محقق است؛

اما طبق مسلك «مرحوم اصفهانی» و مسلك مختار انشاء محقق نیست؛ زیرا اعتباری محقق نشده بلکه توهم اعتبار است.

ب) در مورد موضوع له

معتقدیم موضوع له خبر و انشاء متفاوت است. برای توضیح بیشتر مختار، باید نسبت این نظر را با کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم خویی» مشخص کنیم.

نسبت به کلام «مرحوم آخوند»

موضوع له خبر و انشاء در تمامی موارد با هم تفاوت دارد؛ زیرا اگر کلام «مرحوم آخوند» صحیح باشد؛ یعنی اگر تفاوت در ظرف استعمال باشد، در صورت استفاده خبر و انشاء به جای هم، صرفاً باید در استعمال خلل ایجاد می‌شد نه اینکه

مدلول تصویری حاصل نشود؛ درحالی‌که معنایی که از «اضرب» به ذهن می‌آید با معنایی که از خبر به ذهن می‌آید یکی نیست و در صورت استفاده‌ی خبر و انشاء به جای هم، معنا منتقل نمی‌شود.

نسبت به مورد کلام «مرحوم اصفهانی»

برای مشترک معنوی دانستن الفاظ مشترک مانند «بعث» دلیل نداریم. عواملی مانند تبادر، نقل لغویین و... که باعث می‌شد در الفاظی مانند «شیر» قائل به اشتراک لفظی شویم، در «بعث» نیز وجود دارند و در نتیجه در مورد موضوع له با «مرحوم خویی» موافق هستیم که موضوع له خبر و انشاء را (هم در الفاظ مشترک و هم در الفاظ مختص) متفاوت دانسته و معتقدند موضوع له خبر عبارت است از «حکایه شیء لشیء» و موضوع له انشاء عبارت است از «ایجاد شیء لشیء». نسبت به کلام «مرحوم خویی»

همان‌گونه که گفته شد، نظر ایشان در مورد موضوع له انشاء مورد پذیرش است؛ یعنی موضوع له خبر و انشاء را متفاوت می‌دانیم و حتی در الفاظ مشترک مانند «بعث» قائل به اشتراک لفظی بین «بعث» خبری و «بعث» انشایی هستیم. ثمره بحث

در اصول به دنبال کشف حجت هستیم؛ درحالی‌که در این مورد از حقیقت انشاء بحث می‌شود. علت پرداختن به این مطلب این است که در آیات و روایات، جملات خبریه‌ای وارد شده‌اند که در مقام طلب بوده، ظهور در وجوب دارند و به گفته «مرحوم آخوند» ظهور جمل خبریه در وجوب آكد است. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که بدانیم این جملات مجاز هستند یا حقیقت؛ زیرا:

اگر این جملات مجاز باشند، نیاز به قرینه‌ی صارفه دارند؛

اما اگر حقیقت باشند، نیازی به قرینه‌ی صارفه ندارند.

اگر طبق کلام «مرحوم آخوند» موضوع له خبر و انشاء یکی بوده و تفاوت در استعمال باشد، استعمال جملات خبری در مقام طلب حقیقی خواهد بود و در این صورت برای اینکه جمله‌ای خبری را در مقام طلب بدانیم، نیازی به قرینه‌ی صارفه نداریم؛

اما اگر حقیقت و موضوع له خبر و انشاء متفاوت باشد، استعمال جملات خبری در مقام طلب مجاز خواهد بود و در این صورت برای اینکه جمله‌ای خبری را در مقام طلب بدانیم، نیاز به قرینه‌ی صارفه داریم. تفاوت این دو در جایی مشخص می‌شود که جمله‌ای خبری در روایتی وارد شده و فاقد قرینه‌ی صارفه است؛ در این صورت:

کسانی که کلام «مرحوم آخوند» را پذیرفته و حمل جمله‌ی خبری بر طلب را محتاج به قرینه‌ی صارفه نمی‌دانند، خواهند گفت که این جمله‌ی خبری غیر از حکایت، رجحان را نیز می‌رساند؛ مانند روایاتی که در مورد طب است؛ اما کسانی که معتقدند حمل جمله‌ی خبری بر طلب محتاج به قرینه‌ی صارفه است، به علت نبود فقدان قرینه‌ی صارفه، وضع را علامت ظهور قرار داده و خواهیم گفت که جمله‌ی خبری به منظور حکایت آورده شده و ارشادی است و طلب و الزامی در آن وجود ندارد.

در نتیجه:

برای حل این مسئله باید این مطلب را روشن کنیم که حمل جملات خبری بر طلب به قرینه‌ی صارفه نیازمند است یا خیر؛

برای اینکه بدانیم به قرینه‌ی صارفه نیاز داریم یا خیر باید در مورد حقیقت خبر و انشاء بحث کنیم؛

و برای بحث در مورد حقیقت خبر و انشاء، باید حقیقت وضع را روشن کنیم.

این مطالب به هم مرتبط بوده و در هم تأثیر می‌گذارند؛ به‌طور مثال:

«مرحوم خویی» در بحث وضع قائل به مسلک تعهد می‌شوند و به همین جهت حقیقت انشاء را مفرد نمی‌داند؛

اما بعضی دیگر در بحث وضع قائله له علامیت شده و به همین جهت حقیقت انشاء را مفرد می‌دانند.

حال با توجه به مسلک‌هایی که بیان شد، استعمال جملات خبریه در مقام طلب:

طبق مسلک «مرحوم آخوند» به‌طور مطلق و طبق مسلک «مرحوم اصفهانی» در الفاظ مشترک حقیقت است؛ زیرا طبق این دو مسلک تفاوت خبر و انشاء (مطلقاً یا در الفاظ مشترک) در ظرف استعمال است و اینکه جمله‌ی خبری به داعی حکایت استعمال شود یا به داعی طلب به کار برود، (مطلقاً یا در الفاظ مشترک) باعث تحقق مجاز نشده و استعمال حقیقی است و نیازی به قرینه‌ی صارفه ندارد؛

اما طبق مسلک مختار که حقیقت و موضوع له خبر و انشاء را متفاوت دانستیم، استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب مجاز است و در نتیجه تا قرینه‌ی صارفه نباشد، نمی‌توانیم جمله‌ی خبری را بر طلب حمل کنیم.

اشکال «مرحوم تبریزی»

این ثمره تمام نیست؛ زیرا هر چند استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب طبق یک مسلک حقیقت و طبق مسلک دیگر مجاز است؛ اما حجیت مربوط به ظهور است و:

طبق مسلکی که موضوع له خبر را حکایت می‌داند، استعمال جمله‌ی خبری در طلب مجاز است زیرا جمله‌ی خبری ظهور در حکایت دارد و برای حمل آن بر طلب نیاز به قرینه‌ی صارفه است؛

و طبق مسلک «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» که حکایت را موضوع له خبر نمی‌داند، گرچه استعمال جمله‌ی خبری در طلب حقیقت است؛ اما منشأ دیگری غیر از وضع باعث ظهور جمله‌ی خبری در حکایت شده و حمل آن بر طلب نیازمند به قرینه‌ی صارفه است.

در نتیجه:

طبق مسلکی که موضوع له خبر و انشاء را متفاوت می‌داند، برای حمل جمله‌ی خبری بر طلب، قرینه‌ی صارفه نیاز است؛

اما این‌گونه نیست که طبق مسلک «مرحوم آخوند» و «مرحوم اصفهانی» که استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب را حقیقی می‌دانند، حمل جمله‌ی خبری بر طلب، نیازمند به قرینه‌ی صارفه نباشد.

علت این امر این است که طبق «مرحوم آخوند» موضوع له جمله‌ی خبری اعم از داعی طلب و داعی حکایت می‌شود؛ زیرا طبق این مسلک داعی طلب و حکایت در موضوع له نیست، بلکه در ظرف استعمال است؛ اما چون در ظرف استعمال:

کثرت جملات خبری در حکایت است؛

و استعمال این جملات در ایجاد کم است،

جمله‌ی خبری به خبر در مقام حکایت انصراف پیدا می‌کند و در نتیجه «مرحوم آخوند» نیز برای حمل جمله‌ی خبری بر انشاء نیازمند به قرینه بوده و تنها تفاوت این است که:

مسلکی که حکایت را موضوع له خبر می‌داند، برای حمل جمله‌ی خبری بر طلب به قرینه‌ی صارفه نیازمند است؛ و «مرحوم آخوند» که حکایت را موضوع له خبر نمی‌داند، برای حمل جمله‌ی خبری بر طلب نیازمند به اظهر است تا از ظهور اولیه‌ی خبر در حکایت که ناشی از کثرت استعمال است، دست بکشد.

پس این بحث صرفاً ثمره و تفاوتی علمی دارد (حقیقت یا مجاز بودن استعمال جمله‌ی خبری در مقام طلب) نه ثمره‌ی عملی. کلام استاد

باید به این نکته دقت شود که روایات در شرایط مختلفی صادر شده‌اند و باید دید جمله‌ی خبریه‌ای که در روایت است، در چه شرایطی بیان شده است که جمله‌ی خبری:

اگر در روایات اعتقادی، عرفانی و مواردی این‌چنین باشد که در آنها تشریع وجود ندارد، کثرت بر اخبار بوده و طلب در آنها نادر است؛ در نتیجه اشکال «مرحوم تبریزی» در چنین مواردی وارد است؛

اگر در روایات فقهی باشد، باید روایات استفتایی را از روایات تعلیمی جدا کرد:

در روایات تعلیمی نیز اشکال «مرحوم تبریزی» وارد است؛ زیرا در چنین مواردی کثرت در طرف طلب محقق است و حمل جمله‌ی خبری بر حکایت نیازمند به قرینه بوده و حمل آن بر طلب بی‌نیاز از قرینه است؛

اما در روایت استفتایی کثرت و ندرت ثابت نشده و در نتیجه انصرافی که حجت باشد، محقق نشده است.

روایات تعلیمی، روایاتی هستند که مخاطب امام علیه‌السلام، معمولاً مجتهد و محل مراجعه‌ی شیعه است. اقتضای چنین مخاطبی این است که امام علیه‌السلام ضابطه‌ای را به او یاد بدهد که هم مسئله‌ی مورد سؤال حل بشود و هم دیگر مسائل به‌طور مثال در روایات استصحاب، «زراره» از خون دماغ و خواب رفتن یا نرفتن سؤال می‌کند؛ اما «امام صادق علیه‌السلام» به بیان ضابطه می‌پردازند. همچنین «عبدالرحمن بن حجاج» در مورد کفاره‌ی صید سؤال می‌کند؛ اما امام علیه‌السلام ضابطه‌ی شبهات حکمیه‌ی قبل از فحص را بیان می‌کنند تا در دیگر موارد نیز از این ضابطه استفاده شود.

بسیاری از روایاتی که ضابطه را بیان می‌کنند این‌گونه هستند که راوی در ابتدا از ضابطه سؤال نکرده، بلکه مسئله‌ای خاص را مطرح کرده است؛ اما چون امام علیه‌السلام وی را شایسته می‌دیده است، ضابطه را برای او بیان نموده‌اند. روایات استفتایی روایاتی هستند که مخاطب مسئله‌ای را از امام علیه‌السلام سؤال کرده و ایشان نیز پاسخ همان مسئله را به او داده است.

البته منظور این نیست که هیچ‌گاه در روایات استفتایی ضابطه بیان نمی‌شود؛ اما این امر در چنین روایاتی بسیار نادر است؛ زیرا بیان ضابطه در جواب شخص غیر فقیه، باعث سردرگمی او خواهد شد.<sup>1</sup>

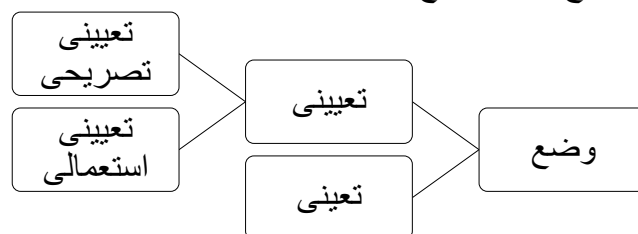
1- ضابطه در شبهات حکمیه برای غیر فقیه کاربرد نداشته و بیان آن لغو است؛ زیرا در شبهات حکمیه فحص لازم است و غیر فقیه قدرت بر فحص ندارد و در نتیجه نمی‌تواند به اجرای ضابطه بپردازد. در شبهات موضوعیه نیز گرچه فحص لازم نیست و غیر فقیه نیز می‌تواند ضابطه را اجرا کند؛ اما اگر ضابطه مقداری پیچیده باشد یا چند ضابطه به او گفته شود، باعث سردرگمی او خواهد شد. پس در روایات استفتایی ضابطه بیان نمی‌شود و موارد اندکی که در آنها ضابطه بیان شده است، در مورد شبهات موضوعیه بوده و ضابطه‌ی ساده‌ای به شخص گفته شده است.

ابتدا باید توضیحی در مورد وضع تعینی استعمالی ارائه دهیم و سپس اشکال و پاسخ آن را نیز بیان کنیم تا علت نیاز به طرح این بحث مشخص شود.

وضع تعینی استعمالی

بحث استعمال در بحث وضع تعینی استعمالی تأثیرگذار است و وضع تعینی استعمالی از راه‌هایی است که برای اثبات حقیقت شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

توضیح اینکه وضع دارای اقسامی است:



یکی از استدلال‌ها برای اثبات حقیقت شرعی، استفاده از وضع تعینی استعمالی است. به‌طور مثال در روایات عامه نقل شده است که پیش از علنی شدن بعث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ایشان در حال عبادت بودند. زمانی که حضرت خدیجه سلام الله علیها از ایشان سؤال کردند که «چه می‌کنی؟» ایشان در پاسخ فرمودند: «هذه صلاه امر ربی باقامتها». این فرموده‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، استعمال است و با این استعمال، عرف متوجه می‌شود که ایشان نام این عمل را «صلاه» گذاشته‌اند و در نتیجه حقیقت شرعی ثابت می‌شود. این وضع، وضع تعینی استعمالی است.

تفاوت وضع تعینی استعمالی با وضع تعینی است که:

منشأ وضع تعینی کثرت استعمال است؛

اما وضع تعینی استعمالی عامل کمی ندارد.

تفاوت وضع تعینی استعمالی با وضع تعینی تصریحی نیز در این است که:

در وضع تعینی تصریحی، به وضع تصریح می‌شود. به‌طور مثال گفته می‌شود: «نام فرزند خود را حسین گذاشتم»؛

اما در وضع تعینی استعمالی به جای تصریح به وضع، استعمال صورت می‌گیرد. به‌طور مثال گفته می‌شود: «فرزندم حسین را بیاورید» و عرف از این استعمال علامیت را متوجه می‌شود.

اشکال به وضع تعینی استعمالی

«مرحوم آخوند» وضع الفاظی مانند «صلاه» را وضع تعینی استعمالی می‌دانند؛ اما به این مطلب اشکالی وارد شده و آن اشکال این است که بین «صلاه» به معنای عمل مخصوص با «صلاه» به معنای دعا، هیچ‌یک از بیست و چهار علاقه‌ای که در علم بیان گفته می‌شود وجود ندارد.

تنها علاقه‌ای که به نظر می‌رسد بین این دو معنا وجود داشته باشد، علاقه‌ی جزء و کل است؛ زیرا بخشی از «صلاه» شامل دعاست؛ اما از آنجایی که دعا از اجزاء اصلی و رئیسه نیست و در علاقه‌ی جزء و کل، به جزئی نیاز داریم که از اجزاء اصلی و رئیسه باشد، این علاقه نیز بین این دو معنا وجود ندارد. به‌طور مثال از «انسان»:

می‌توان به «رقبه» تعبیر کرد و گفت «اعتق رقبه»؛ زیرا «گردن» از اجزاء اصلی است و با نبود این جزء، انسان نیز از بین می‌رود؛

اما نمی‌توان به «اصبع» تعبیر کرد و گفت «اعتق اصبع!»؛ زیرا «انگشت» از اجزاء اصلی نیست.

در نتیجه چنین استعمالی غلط است و دو راه پیش رو داریم: یا باید روایت را جعلی بدانیم یا باید آن را تأویل کنیم.

پاسخ به اشکال («استعمال لفظ فی اللفظ» و «استعمال مهملات»)

برای پاسخ به این اشکال و پذیرفتن وضع تعینی استعمالی:

یا باید به دنبال علاقه‌ای بین معنای حقیقی و معنای مجازی باشیم؛

یا این مطلب را انکار کنیم که «صحت استعمال مشروط به وجود علاقه است» و صحت استعمال را در صورت پذیرفتن ذوق سلیم صحیح بدانیم.<sup>1</sup>

1- ذوق سلیم و استحسان طبع در مورد شخصی صادق است که به زبان مادری خود صحبت می‌کند یا در اثر ممارست زیاد با زبان غیر مادری، استعمالات مجازی‌ای که طبع می‌پسندد تشخیص می‌دهد. به‌طور مثال در مورد عربی فصیح، کسی دارای ذوق سلیم است که عرب فصیح باشد یا به علت ممارست در این زبان و شناخت

«مرحوم آخوند» برای پاسخ به اشکال وضع تعینی استعمالی، راه دوم را برمی‌گزیند؛ یعنی صحت استعمال را مشروط به وجود علاقه ندانسته و استحسان طبع را برای صحت استعمال کافی می‌داند. البته منظور ایشان این نیست که بین معنای حقیقی و معنای مجازی علاقه‌ای وجود ندارد، بلکه درصدد بیان این مطلب است که اگر علاقه‌ای که ادبا آنها را مطرح کرده‌اند در استعمال وجود نداشته باشد، نمی‌توان استعمال را غلط دانست و باید مطابق طبع بودن یا نبودن آن را بررسی کرد.<sup>1</sup>

ایشان برای اثبات این مطلب دو گونه استعمال را مطرح می‌کنند که در عین نداشتن علاقات، ادبا نیز آنها را صحیح می‌دانند. در نتیجه نمی‌توان گفت هر استعمالی که فاقد علاقات باشد، استعمال غلط است و به همین جهت اشکالی که گفته شد، بر وضع تعینی استعمالی وارد نیست. این دو استعمال عبارت‌اند از:

1. استعمال لفظ در لفظ؛ مانند «علی فی ضرب علی فاعل»؛

2. استعمال مهملات؛ مانند «دیز مهمل».

در این دو استعمال، لفظ در معنای موضوع له به کار نرفته؛ علاقات مجاز نیز در آنها وجود ندارد و در عین حال ادبا نیز این استعمال را صحیح می‌دانند. به‌طور مثال در استعمال مهملات، «دیز» معنای موضوع له ندارد که در آن استعمال شده باشد و علاقه‌ی مشابهت نیز وجود ندارد؛ زیرا علاقه‌ی مشابهت مربوط به مقام مبالغه بوده و استعمال مهملات لزوماً در مقام مبالغه نیست.

بیان علت نیاز به بحث

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که:

علت نیاز به «بحث حقیقت استعمال» برای اثبات این مدعا است که «صحت استعمال صرفاً به استحسان طبع مشروط است و وجود علاقات شرط نیست»؛

و این مدعا نیز برای پاسخ به اشکال به صحت وضع تعینی استعمالی مطرح شده است؛ و وضع تعینی استعمالی نیز از راه‌های اثبات حقیقت شرعیه است.

اشکال اول به کلام «مرحوم آخوند»

این اشکال مربوط به اصل بحث بوده و در صورت پذیرفتن آن، جایی برای طرح کلام «مرحوم آخوند» وجود ندارد. به عقیده‌ی «مرحوم خویی» پذیرش کلام «مرحوم آخوند» در گرو پذیرش دو مقدمه است؛ درحالی‌که هیچ‌یک از آنها مورد قبول نیست.

1. اشکال با حقیقت ادعائیه

باید این مطلب پذیرفته شود که «مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له است» که:

در صورت پذیرش این مطلب می‌توان این سؤال را مطرح کرد که «در صورت نبود علاقات واضع، استعمال صحیح است یا خیر؟»؛

اما اگر حقیقت ادعائیه پذیرفته شده و گفته شود که هم در استعمال حقیقی و هم در استعمال مجازی، لفظ در معنای موضوع له به کار می‌رود و تفاوت در وجدانی یا ادعایی بودن استعمال در موضوع له است، تمام استعمالات، استعمال در موضوع له بوده و بحث از درست یا غلط بودن این استعمال جایی ندارد؛

و چون حقیقت ادعائیه را صحیح می‌دانیم، جایی برای طرح این سؤال وجود ندارد.<sup>2</sup>

2. اشکال با مسلک تعهد

باید در بحث وضع قائل به مسلکی غیر از تعهد باشیم؛ زیرا در صورتی‌که این مسلک را بپذیریم، مدلول وضع همیشه امری تصدیقی خواهد بود؛ یعنی وضع عبارت خواهد بود از تعهد به این مطلب که «هرگاه لفظی را بدون قرینه استعمال کردیم، معنایی خاص را اراده کنیم». صحبت کردن نیز نباید خلاف تعهد باشد و به همین جهت در صورت قائل شدن به این مسلک جایی برای طرح این سؤال که «در صورت نبود علاقه استعمال صحیح است یا خیر؟» باقی نمی‌ماند؛ زیرا هر استعمالی باید طبق تعهد باشد.

به عبارت دیگر اگر حقیقت وضع تعهد باشد، هر مستعملی واضع است و در نتیجه هر استعمالی بشود، خارج از وضع نبوده و جایی برای طرح پرسش «مرحوم آخوند» نخواهد بود.

---

استعمال‌های آن، طبع او مانند طبع شخص عرب فصیح شده است؛ به‌گونه‌ای که با شنیدن یک جمله فصیح بودن یا نبودن آن را تشخیص دهد و در غیر این صورت، تشخیص او دارای اعتبار نیست. به همین جهت است که «مرحوم تبریزی» در بحث استصحاب اشکالی را به «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند. اشکال این است که ایشان برای معنا کردن «نقض» در روایات استصحاب، به جملاتی مانند «نقضت الحجر من مكانه» استناد کرده و این جمله را مطابق ذوق سلیم نمی‌دانند؛ درحالی‌که ایشان عرب فصیح نبوده و اینکه طبع ایشان طبع عرب فصیح باشد نیز برای ما ثابت نیست. در نتیجه اینکه جمله‌ای مطابق با طبع «مرحوم آخوند» باشد و جمله‌ای این‌گونه نباشد، تأثیری در معنای «نقض» ایجاد نمی‌کند.

1- قواعد ادبیات، مناسبات بعد الوقوع هستند؛ به این معنی که در مرحله‌ی اول استعمالات اهل لسان مهم بوده و این استعمالات صحیح است. پس از این مرحله قواعدی بیان می‌شود تا استعمالات اهل لسان ضابطه‌مند شوند و در نتیجه قوانینی که بیان می‌شوند، معیار استعمال نیستند.

2- «مرحوم امام» در «مناهج» و «تهذیب» و «مرحوم خویی» در «محاضرات» جلد 1 صفحه 93 به این مطلب پرداخته‌اند.

اگر حقیقت ادعائیه در تمامی موارد جاری باشد، جایی برای طرح سؤال «مرحوم آخوند» باقی نمی‌ماند؛ درحالی‌که به نظر ما:

در استعارات حقیقت ادعائیه درست است؛  
و در مجازات مرسل استعمال در غیر ما وضع له درست است؛  
و همین‌که در بعضی از موارد استعمال در غیر ما وضع له پذیرفته می‌شود، راه برای طرح پرسش «مرحوم آخوند» فراهم می‌شود.

دلیل: بین استعارات و مجازات مرسل تفاوتی وجود دارد و آن اینکه:  
همان‌گونه که «سکاک» می‌گوید،<sup>1</sup> در استعارات همیشه مبالغه وجود دارد و اگر لفظ در معنای موضوع له به کار رود، مبالغه اتفاق می‌افتد و در غیر این صورت، مبالغه محقق نمی‌شود. به‌طور مثال اگر «اسد» در «رایت اسدا» در معنای موضوع له (حیوان مفترس) به کار رود، مبالغه را می‌رساند؛ اما اگر در غیر موضوع له (رجل شجاع) به کار رود و قرینه‌ای آورده شود تا مراد را روشن کند، مبالغه محقق نمی‌شود؛  
اما در بعضی از مجازات مرسل نمی‌توان لفظ را در معنای موضوع له به کار برد. به‌طور مثال «رقبه» در «اعتق رقبه» به معنای «عبد» به کار رفته است و نه تنها استعمال این لفظ در غیر ما وضع له اشکالی ندارد، بلکه استعمال آن در معنای موضوع له خلاف ارتکاز است.

به عبارت دیگر، ارتکاز در استعارات با مجازات مرسل تفاوت دارد زیرا:  
اگر در استعارات لفظ در معنای غیر موضوع له استعمال شود، مبالغه فهمیده نمی‌شود؛ درحالی‌که در استعارات به دنبال مبالغه هستیم و در نتیجه باید گفت که ادعا لفظ در موضوع له استعمال شده و این ادعا مبالغه را می‌رساند؛ اما در مجازات مرسل امر به عکس است؛ یعنی استعمال لفظ در معنای موضوع له خلاف ارتکاز است.

2. نسبت به مسلک تعهد

گفته شد که اگر قائل به مسلک تعهد شویم، باید لوازمی را بپذیریم که تصدیقی بودن معنای موضوع له و واضع شدن مستعمل از آن جمله است. این لوازم خود دلیلی بر رد مسلک تعهد هستند؛ زیرا چنین لوازمی با ارتکاز سازگاری نداشته و قابل پذیرش نیستند.

توضیح اینکه از شنیدن الفاظ، معنایی مفرد به ذهن تبادر می‌کند که نشان می‌دهد موضوع له معنایی مفرد است و هر تفسیری از وضع که باعث شود موضوع له را تصدیق بدانیم، خلاف ارتکاز است؛ همچنین ارتکاز این است که شخص اولی که اسم می‌گذارد واضع است و اشخاص بعدی از این وضع تبعیت می‌کنند نه اینکه خود آنها واضع باشند. به‌طور مثال کسی که نام نوزاد را انتخاب می‌کند، واضع نامیده شده و گفته می‌شود «پدر نام نوزاد را انتخاب کرد» و این مطلب ارتکازی نبوده و مورد پذیرش نیست که «هر کسی نوزاد را صدا می‌زند، نام او را انتخاب می‌کند و این افراد از واضع اول تبعیت می‌کنند».

نکته: به مسلک تعهد این اشکال نیز وارد شده است که استعمال لفظ در معنای مجازی خلاف تعهد است؛ اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا تعهد:

به این معنا نیست که «هر شخصی لفظی خاص را گفت، معنایی موضوع له را اراده کرده است»؛ بلکه به این معناست که «هر شخصی لفظی خاص را بدون قرینه گفت، معنای موضوع له را اراده کرده است» و چون در مجاز، لفظ با قرینه استعمال می‌شود، استعمال آن در معنای غیر موضوع له خلاف تعهد نیست.

اشکال دوم به کلام «مرحوم آخوند»

این اشکال مربوط به «استعمال اللفظ و اراده شخصه» بوده، برخلاف اشکال قبل، این اشکال مربوط به اصل بحث نیست و در صورت پذیرش آن، باز هم مدعای «مرحوم آخوند» ثابت است؛ زیرا برای اثبات مطلوب ایشان، اثبات یکی از اقسام «استعمال اللفظ فی اللفظ» یا اثبات استعمال مهملات کافی است. این اشکال توسط «صاحب فصول» مطرح شده است.

مقدمه

استعمال چند قسم است:

- الف) استعمال لفظ و اراده‌ی معنا: این قسم «استعمال اللفظ فی المعنی» نام دارد.
- ب) استعمال لفظ و اراده‌ی همان لفظ: این قسم «استعمال لفظ فی اللفظ» نام دارد و خود به پنج قسم تقسیم می‌شود:
  - ب1) استعمال لفظ و اراده‌ی شخص همان لفظ: این قسم «استعمال اللفظ و اراده شخصه» نام دارد.
  - ب2) استعمال لفظ و اراده‌ی نوع همان لفظ: این قسم «استعمال اللفظ و اراده نوعه» نام دارد.
  - ب3) استعمال لفظ و اراده‌ی جنس همان لفظ: این قسم «استعمال اللفظ و اراده جنسه» نام دارد.
  - ب4) استعمال لفظ و اراده‌ی صنف همان لفظ: این قسم «استعمال اللفظ و اراده صنفه» نام دارد.

ب5) استعمال لفظ و اراده‌ی امثال همان لفظ: این قسم «استعمال اللفظ فی مثله» نام دارد. در استعمال دو مبنا وجود دارد: برخی دلالت را برای تحقق استعمال شرط می‌دانند؛ اما برخی دیگر دلالت را در استعمال شرط نمی‌دانند و به دلایلی که بیان خواهد شد، طبق هر دو مبنا «استعمال اللفظ و اراده شخصه» غلط است. اشکال اتحاد دال و مدلول

اگر دلالت را در استعمال دخیل بدانیم، «استعمال اللفظ و اراده شخصه» غلط خواهد بود؛ زیرا برای تحقق دلالت، باید بین دال و مدلول تغایر وجود داشته باشد؛ درحالی‌که اگر لفظ گفته شود و شخص همان لفظ اراده شود، دال و مدلول متحد شده و در نتیجه دلالت نیز محقق نمی‌شود.

از بین رفتن یک رکن قضیه

اگر دلالت را در استعمال دخیل ندانیم، باز هم «استعمال اللفظ و اراده شخصه» غلط خواهد بود؛ زیرا در جایی که لفظ گفته شده و شخص همان لفظ اراده می‌شود، قضیه‌ی مستعمله دارای دو جزء خواهد شد. توضیح اینکه در استعمالات متعارف سه جزء وجود دارد: معنا، لفظ و رابطه. در این استعمالات:

معنا یک رکن قضیه است؛

و لفظ رکن دیگر قضیه؛

که:

یکی از این دو رکن موضوع قضیه؛

و دیگری محمول قضیه را تشکیل داده؛

و رابطه‌ای بین این دو شکل می‌گیرد.

اما زمانی که لفظ گفته شده و شخص همان لفظ اراده می‌شود، قضیه دارای دو رکن نیست که یکی موضوع باشد و دیگری محمول و در نتیجه این قضیه یا فاقد موضوع است (تعبیر «مرحوم آخوند») و یا فاقد محمول.

در هر صورت «استعمال اللفظ و اراده شخصه» اشتباه است؛ زیرا هر وضعی دارای یک قضیه است (به‌طور مثال گفته می‌شود که «لفظ الف را علامت برای معنا قرار دادم»)<sup>1</sup> و هر قضیه‌ای مشتمل بر دو رکن است. پس در هر وضعی قضیه‌ای موجود است که دو رکن آن عبارتند از «لفظ» و «معنا»؛ اما در «استعمال اللفظ و اراده شخصه»، قضیه‌ی ملفوظه فاقد یکی از ارکان بوده و اشتباه است.

جواب «مرحوم اصفهانی»

«مرحوم آخوند» پاسخی به این اشکال داده‌اند که «مرحوم اصفهانی» به شرح آن پرداخته‌اند و به نظر ما نیز این جواب تمام است.<sup>2</sup>

جواب به اشکال اتحاد دال و مدلول

«مرحوم اصفهانی» معتقدند با وجود دخیل دانستن دلالت در استعمال، «استعمال اللفظ و اراده شخصه» صحیح است. توضیح اینکه به نظر ایشان دلالت در استعمال شرط است؛ زیرا متبادر و مرتکز از استعمال این است که مستعمل مطلبی (دال) را بیان کرده تا مخاطب را به امری دیگر (مدلول) منتقل کند. به تعبیر دیگر فهم ما از استعمال این است که لفظی در معنایی استعمال شده و بدون دلالت، استعمال محقق نمی‌شود. اگر دال و مدلول مغایر نباشند، دلالتی رخ نداده و در نتیجه استعمال محقق نمی‌شود، بلکه القاء المقصود بنفسه صورت می‌گیرد. به‌طور مثال اگر مقصود گوینده انتقال دادن مخاطب به دفتر باشد و این کار را با نشان دادن دفتر به مخاطب انجام دهد، استعمالی صورت نگرفته است، بلکه القاء المقصود بنفسه محقق شده است.

با این وجود «استعمال اللفظ و اراده شخصه» صحیح است؛ زیرا در این استعمال، دوگانگی و غیریت وجود دارد؛ زیرا زمانی که لفظ گفته شده و شخص آن اراده شده است، غیریت حیثی بین دال و مدلول وجود دارد؛ یعنی لفظ:

از این جهت که از زبان گوینده صادر می‌شود، دال است؛

و از این جهت که به ذهن مخاطب منتقل می‌شود، مدلول است؛

و این تغایر حیثی برای تحقق دلالت و استعمال کافی است.

به‌طور مثال لفظ «علی»:

از این جهت که از زبان گوینده صادر شده است، دال است؛

و از این جهت که در جمله‌ی «ضرب علی» آمده است و به ذهن مخاطب منتقل شده است، مدلول است.

در این‌گونه موارد القاء المقصود بنفسه صورت نگرفته است؛ زیرا القاء المقصود بنفسه در صورتی است که بین دال و مدلول نه تغایر واقعی وجود داشته باشد و نه تغایر حسی، در صورتی‌که در «استعمال اللفظ فی اللفظ» تغایر حیثی ثابت است.

1- طبق مسلک تنزیل، قرن اکید و... نیز همین‌گونه است؛ یعنی گفته می‌شود: «لفظ الف را نازل منزله‌ی معنا قرار دادم» و... .

2- این قسمت از عبارت «کفایه الاصول» در کتاب «حقائق الاصول» و «منتهی الدرایه» به نحو دیگری توضیح داده شده که به نظر ما صحیح نیست.

**مثال 1:** در روایات و ادعیه عباراتی است که تغایر حیثی را نشان می‌دهند؛ مانند «أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيَّ»؛<sup>1</sup> «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ».<sup>2</sup>

در این عبارات با اینکه دال و مدلول یکی هستند، از واژه‌ی «دلالت» استفاده شده است؛ زیرا وجود خداوند متعال از یک حیث دال و از حیث دیگر مدلول است. درحقیقت در این موارد یک حقیقت وجود دارد که دارای دو حیثیت بوده و با یک حیث بر حیث دیگر دلالت می‌کند.

**مثال 2:** با دیدن موج دریا به دریا منتقل می‌شویم؛ درحالی‌که موج، وجودی جدای از دریا ندارد. پس در این مثال هم دال و هم مدلول دریاست؛ اما یک حیث از دریا یعنی موج (که حالت و حیثیتی از دریاست) دال است و حیث دیگر که خود دریاست، مدلول است.

نتیجه اینکه:

این مطلب را می‌پذیریم که در دلالت، دوگانگی و غیریت لازم است؛

اما این دوگانگی لازم نیست خارجی باشد، زیرا عرف در استعمال خود، دلالت را در مواردی که دوگانگی حیثی است، استعمال می‌کند.

پس دوگانگی تحلیلی نیز برای تغایر بین دال و مدلول و صدق دلالت کافی است و درنتیجه «استعمال اللفظ فی اللفظ» صحیح است.

جواب به اشکال از بین رفتن یک رکن قضیه

با بیانی که گذشت، اشکال از بین رفتن یکی از ارکان قضیه نیز رفع می‌شود؛ زیرا لفظی که گفته شده است از یک حیث یکی از ارکان قضیه را تشکیل می‌دهد و از حیث دیگر، رکن دیگر را می‌سازد. به‌طور مثال در قضیه‌ی «الوجود موجود بالذات»، «وجود» و «موجود» تغایر خارجی ندارند، بلکه تغایر آنها حیثی است؛ یعنی «وجود»:

از حیثی که معرفه است، موضوع قضیه را تشکیل می‌دهد؛

و از حیثی که نکره است، محمول قضیه را می‌سازد؛

و درنتیجه قضیه دارای دو رکن است.

اشکال سوم به کلام «مرحوم آخوند»

این اشکال نیز مانند اشکال دوم مربوط به اصل بحث نیست.

مقدمه

طبق اشکال دوم «استعمال اللفظ فی اللفظ» در حقیقت استعمال نیست، بلکه القاء المقصود بنفسه است. «مرحوم آخوند» پاسخی به این اشکال ارائه کردند؛ اما کلام ایشان پس از این بحث، منشأ اشکال سوم می‌شود. ایشان پس از پاسخ به اشکال «صاحب فصول»، اشکال دیگری را مطرح می‌کنند که طبق آن چنین مواردی از باب استعمال نبوده و در حقیقت از باب القاء المقصود بنفسه هستند. «مرحوم آخوند» پاسخی به این اشکال ارائه می‌کنند؛ اما برخی از علما اشکال را وارد دانسته و پاسخ «مرحوم آخوند» را تمام نمی‌دانند و به همین دلیل «استعمال اللفظ فی اللفظ» را از باب القاء المقصود بنفسه می‌دانند نه از باب استعمال.

بیان اشکال

در استعمال مطلبی بیان می‌شود تا مخاطب به مطلبی دیگر منتقل شود. به‌طور مثال: زمانی که گفته می‌شود «نماز بخوان»:

مقصود این الفاظ نیستند،

بلکه مقصود نماز خواندن است؛

و این الفاظ گفته می‌شود تا این فعل در خارج محقق شود؛ درحالی‌که در «استعمال اللفظ و اراده شخصه» مقصود گوینده همان لفظ است. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود «انت لفظ»:

مقصود متکلم لفظ «انت» است؛

و همین مطلب را به مخاطب منتقل کرده است.

این اشکال نه تنها به «استعمال اللفظ و اراده شخصه»، بلکه به «استعمال اللفظ و اراده نوعه» و «استعمال اللفظ و اراده صنفه» نیز وارد است.

جواب «مرحوم آخوند»

این اشکال مدعا را رد نمی‌کند؛ زیرا اگر این اشکال به این سه نوع استعمال وارد باشد، بر «استعمال اللفظ و اراده مثله» وارد نیست. در این استعمال لفظ گفته شده و «مثل» آن اراده شده است نه «شخص» آن لفظ و به همین علت این قسم، القاء المقصود بنفسه نیست و برای اینکه مدعا ثابت شود، اثبات یک قسم از «استعمال اللفظ فی اللفظ» کافی است.

نکته: «استعمال اللفظ فی اللفظ» تابع قصد گوینده است؛ یعنی:

اگر گوینده مطلبی را بگوید و نفس همان مطلب را بدون تغایر حیثی اراده کند القاء المقصود بنفسه صورت می‌گیرد؛

1- طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد، 1 جلد، مؤسسة فقه الشيعة - بيروت، چاپ: اول، 1411 ق.

2- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، زاد المعاد - مفتاح الجنان، 1 جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - بيروت، چاپ: اول، 1423 ق.

و اگر گوینده مطلبی را بگوید و دوگانگی را حتی به صورت حیثی در نظر بگیرد، «استعمال اللفظ فی اللفظ» صادق است.

رد جواب توسط علمای پس از «مرحوم آخوند»

این پاسخ «مرحوم آخوند» توسط علمایی همانند «مرحوم امام» و «مرحوم تبریزی» پذیرفته نشده است. ایشان معتقدند «استعمال اللفظ فی اللفظ» حتی در مواردی مانند «استعمال اللفظ و اراده مثله» صحیح نیست؛ زیرا در این قسم نیز گوینده لفظی را گفته و مقصود او «مثل» همان لفظ است. منظور از «مثل لفظ» همان «وزن لفظ» است که در ابتدا گفته شده و القاء این وزن بنفسه انجام شده است. بهطور مثال «کلامنا لفظ مفید کاستقم»، «استعمال اللفظ و اراده مثله» است که در آن «استقم» گفته شده و مقصود که الفاظ هم وزن «استقم» است به مخاطب منتقل شده است. در این عبارت «استقم» حاکی از شیء دیگری نیست و خود آن مقصود است و همین مقصود نیز بیان شده است.

به عبارت دیگر در این قسم نیز مخاطب از مطلبی به مطلب دیگر منتقل نشده است، بلکه مقصود، همان لفظی است که بیان شده است (حال یا شخص لفظ، یا نوع لفظ، یا صنف لفظ و یا الفاظ هم وزن لفظ که از آن به «مثل لفظ» تعبیر می‌شود) و در نتیجه «استعمال اللفظ فی اللفظ» در حقیقت استعمال نیست، بلکه القاء المقصود بنفسه است.<sup>1</sup>

یکی از بحث‌های اصولی این است که الفاظ برای «معانی من حیث هی» وضع شده‌اند یا برای «معانی مقصوده». طبق نقل «مرحوم صاحب فصول» بعضی قائل به قول دوم شده و قید «مقصوده» را داخل در موضوع له دانسته‌اند.<sup>1</sup> اشکالات «مرحوم صاحب فصول» به تبعیت دلالت از اراده تشخیص موضوع له به وسیله‌ی تبادر، صحت حمل و عدم صحت سلب و... انجام می‌گیرد که طبق این علامات، «قصد» داخل در معنای موضوع له نیست. به‌طور مثال متبادر از لفظ «اسد»: طبیعت «حیوان مفترس» است؛ نه «حیوان مفترس مقصود».

در نتیجه نمی‌توان «قصد» را داخل در موضوع له دانست، بلکه باید گفت موضوع له ذات معناست. همچنین صحت حمل یکی دیگر از علائم وضع است؛ درحالی‌که «زید قائم» به معنای «زید المراد، قائم المراد» نیست. همچنین «ضرب زید» به این معنا نیست که «زید مراد را به ضرب مراد اسناد داده‌ایم».

اشکالات «مرحوم آخوند» به تبعیت دلالت از اراده «قصد» مربوط به ظرف استعمال یعنی مدلول تصدیقی است؛ درحالی‌که اگر «قصد» داخل در موضوع له باشد، باید مربوط به مدلول تصویری باشد.

این اشکال در حقیقت تأیید کلام «مرحوم صاحب فصول» بوده و کلام جدیدی نیست. این کلام «مرحوم آخوند» به این معناست که آنچه موضوع له را نشان می‌دهد، علائمی مانند تبادر است که این علائم، طبیعت معنا را نشان می‌دهند نه معنای مقصوده را. گرچه با تمام شدن جمله مخاطب متوجه قصد می‌شود؛ اما این مطلب مربوط به مقام استعمال بوده و هرچه در مقام استعمال و تصدیق باشد، لزوماً داخل در موضوع له و تصور نیست. اشکال دوم «مرحوم آخوند» نیز همان اشکال دوم «مرحوم صاحب فصول» یعنی عدم صحت حمل است که طبق این اشکال با شنیدن جملات نه در ناحیه‌ی موضوع و نه در ناحیه‌ی محمول، قصد و اراده را نمی‌فهمیم. خلاصه‌ی این دو اشکال این است که علائم وضع، قصد و اراده را در موضوع له نشان نمی‌دهند. اشکال سوم «مرحوم آخوند» به این مطلب این است که:

قصد امری جزئی است؛ زیرا قوام قصد هر کس به خود اوست؛ اگر موضوع له مقید به قصد شود، مقید به امری جزئی شده و در نتیجه موضوع له تمام الفاظ امری جزئی شده و موضوع له هیچ لفظی عام نخواهد بود.

اشکال «مرحوم آخوند» به «مرحوم صاحب فصول» «مرحوم آخوند» در اینکه الفاظ برای ذات معانی وضع شده و مراد جزء موضوع له نیست، با «مرحوم صاحب فصول» موافق هستند؛ اما به نظر ایشان وضع الفاظ برای معانی مقصوده قائل ندارد و مطالبی که «ابوعلی سینا»<sup>2</sup> و «خواجه نصیرالدین طوسی»<sup>3</sup> آن را طرح کرده و «مرحوم صاحب فصول» آن را نقل کرده است، مربوط به «موضوع له» نیست، بلکه در مورد دلالت است.

کلام «ابن سینا» این است که مشهور دلالت را به «تصوریه» و «تصدیقیه» تقسیم می‌کنند؛ درحالی‌که دلالت تصویری در حقیقت دلالت نیست؛ زیرا دلالت به این معناست که با شنیدن یک لفظ، به معنای مقصود گوینده منتقل شویم. پس: مقصود بودن داخل در معنای دلالت است؛

و لذا دلالت تصویری در حقیقت دلالت نیست، بلکه صرفاً تداعی معانی است؛ و دلالت منحصر در دلالت تصدیقیه است و تا قصد صورت نگیرد، دلالت پدید نمی‌آید. «مرحوم آخوند» این کلام را پذیرفته و آن را ناظر به دلالت تصدیقیه می‌داند نه مربوط به موضوع له و معتقدند «مرحوم صاحب فصول» قولی را رد کرده است که در حقیقت قائلی ندارد.

کلام استاد در مورد کلام «مرحوم آخوند» «معنی» با «مفهوم» تفاوت دارد. «معنی» از «عنی» به معنای «قصد» مشتق شده و به معنای «مقصود» است؛ بنابراین: تا زمانی که به استعمال نرسیم، به دلالت تصدیقیه نخواهیم رسید؛ تا زمانی که به دلالت تصدیقیه نرسیم، به قصد نخواهیم رسید؛ و تا زمانی که به قصد نرسیم، به «معنی» نخواهیم رسید؛ و آنچه پیش از استعمال یعنی در موضوع له و مستعمل فیه محقق می‌شود، صرفاً مفاهیم و تصور هستند. به عبارت دیگر قصد مستعمل در ظرف تصدیق روشن می‌شود و با صرف مفردات نمی‌توان گفت که گوینده چه می‌خواهد و قصد وی معلوم نیست.

1- الفصول الغروية فی الأصول الفقہیة، ص: 17.

2- «منطق شفا» مقاله اول، فصل اول.

3- «شرح اشارات» چاپ بیدار، جلد اول صفحه 42.

حال موضوع له و مستعمل فیه:

اگر مفهوم باشند؛ یعنی معنی منحصرأ مربوط به ظرف استعمال باشد، فهم «مرحوم آخوند» از مطالب «ابن‌سینا» و «خواجه نصیر» صحیح است؛ یعنی کلام این دو (وجود قصد) صرفأ مربوط به ظرف استعمال بوده و ناظر به موضوع له و مستعمل فیه نیست؛ زیرا:

در این کلام گفته شده که قصد (معنی) در استعمال و مدلول تصدیقی محقق شده و در مدلول تصویری، قصدی وجود ندارد؛

موضوع له و مستعمل فیه مدلول تصویری و مفهوم هستند نه معنی؛

پس در موضوع له و مستعمل فیه قصدی نیست و قصد منحصرأ در ظرف استعمال است؛

اما اگر معنی باشند؛ یعنی معنی هم مربوط به ظرف استعمال باشد و هم مربوط به موضوع له و مستعمل فیه، فهم «مرحوم صاحب فصول» از مطالب «ابن‌سینا» و «خواجه نصیر» صحیح است؛ یعنی کلام این دو (وجود قصد) هم مربوط به ظرف استعمال است و هم ناظر به موضوع له و مستعمل فیه.

از آنجایی که در بحث‌های قبل گفته شد که موضوع له و مستعمل فیه «معنی» هستند، فهم «مرحوم آخوند» از عبارات «ابن‌سینا» و «خواجه نصیر» را نمی‌پذیریم و معتقدیم که این کلام در مورد موضوع له و مستعمل فیه نیز صادق است. در مورد اصل بحث

«مرحوم اصفهانی» کلامی دارد که با ایشان موافق هستیم. ایشان معتقدند کوچکترین واحد معنایی جمله است، تا قبل از تشکیل جمله، صرفأ تداعی معانی صورت می‌گیرد و با تمام شدن جمله است که معنا نسبت داده می‌شود. دلیل این مطلب همان کلام «ابن‌سینا» و «خواجه نصیر» است.

به عبارت دیگر: قوام دلالت به قصد است و تا زمانی که قصد نیاید، مدلول تصدیقی محقق نشده و صرفأ تداعی معانی صورت می‌گیرد. به همین جهت مدلول تصویری حقیقتاً دلالت نیست.

در نتیجه دلالت منحصر در دلالت تصدیقی است؛ اما باید به این نکته توجه شود که در غیر از مسلک تعهد، دلالت تصدیقی منحصر در مقام استعمال بوده و موضوع له و مستعمل فیه مدلول تصویری هستند. پس طبق مسلک مختار (علامیت) موضوع له و مستعمل فیه صرفأ تداعی معانی بوده و دلالت در ظرف استعمال ایجاد می‌شود.

بنابراین همان‌گونه که «مرحوم اصفهانی» گفتند، کوچکترین واحد دلالتی جمله است. جمله انواع متعددی دارد و منظور از جمله در این کلام، جمله‌ای است که بتواند قصد را منتقل کند.

سؤال: سؤالی که ممکن است در اینجا پیش باید این است که چرا به جای «جمله» از «کلام» استفاده نمی‌شود.

پاسخ: پاسخ این است که در انشاءات نیز قصد را می‌فهمیم؛ به‌طور مثال متوجه می‌شویم که گوینده قصد دارد ملکیت را با لفظ یا قائم مقام لفظ در ظرف اعتبار ایجاد کند. پس معتقدیم در انشاءات نیز مدلول تصدیقی وجود دارد؛ درحالی‌که دیگران، مدلول تصدیقی را محدود به «مرکب تام خبری» یعنی «قضیه‌ی خبری» کرده و انشاءات را در حوزه‌ی تصورات می‌دانند. به همین دلیل به جای استفاده از «کلام» از «جمله» استفاده می‌کنیم.

عدم تنافی بین مقصود بودن موضوع له و انحصار قصد در ظرف استعمال

ممکن است به نظر برسد که بین مطالب گفته شده ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا:

در مباحث قبل گفته شد که موضوع له قصد واضع بوده و تابع غرض عقلایی است؛

و در این بحث بیان شد که قصد منحصرأ در مدلول تصدیقی بوده و مدلول تصدیقی صرفأ در ظرف استعمال است و موضوع له و مستعمل فیه تداعی معانی هستند.

اما بین این دو مطلب ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا بین عمل واضع و عمل مستعمل تفاوت وجود دارد. توضیح اینکه:

در عملی که واضع انجام می‌دهد (قرار دادن لفظ به عنوان علامتی برای معنا)، قصد وجود دارد. به‌طور مثال شخصی که نام فرزند خود را «علی» می‌گذارد، قصد می‌کند که «علی» علامتی برای شخص خارجی باشد؛ پس موضوع له مقصود واضع است؛

اما زمانی که مستعمل «علی» را تلفظ می‌کند، قصد مطرح نیست و ممکن است این لفظ را بدون قصد گفته باشد؛ و صرفأ در ظرف استعمال است که قصد مشخص می‌شود.

پس اگر به «موضوع له»، «مقصود» اطلاق می‌شود به این اعتبار است که مقصود واضع بوده است.

نکته: گفته شد که مسلک تعهد لوازمی دارد که با ارتکاز عرفی ناسازگار بوده و به همین دلیل این مسلک قابل پذیرش نیست. یکی از این لوازم این است که در این مسلک حقیقت وضع و حقیقت استعمال یکی است؛ زیرا طبق این مسلک هر مستعملی واضع است و این مطلب خلاف ارتکاز است. مرتکز از وضع با مرتکز از استعمال تفاوت دارد؛ زیرا:

در عمل وضع، در موضوع له قرار دادن قصدی وجود دارد که تابع غرض واضع است؛

ولی در استعمال تا جمله نیاید، قصد و مدلول تصدیقی محقق نمی‌شود.

اشکال و جواب

«مرحوم اصفهانی» در ادامه، اشکالی را بر کلام «مرحوم آخوند» مطرح کرده و به پاسخ آن می‌پردازد.

اشکال این است که «مرحوم آخوند» اراده (اراده تفهیمی) را شرط وضع قرار می‌دهد؛ در صورتی که اگر این کلام پذیرفته شود، بحث از حجیت ظواهر لغو خواهد بود. توضیح اینکه اگر اراده در موضوع له باشد، در جایی که لفظ در موضوع له استعمال شود، اراده نیز وجود دارد. در نتیجه هر کسی لفظی را در موضوع له به کار ببرد، قطعاً آن معنا مراد او بوده است. به همین دلیل بحث از حجیت ظواهر بی‌معنا خواهد بود.

پاسخ «مرحوم اصفهانی»

از کلام «مرحوم اصفهانی» دو پاسخ به این اشکال برداشت می‌شود.  
پاسخ اول

باید بین دو مطلب تفکیک کرد:

اینکه مخاطب بداند موضوع له چیست؛

اینکه مخاطب بداند، متکلم در عبارت همان موضوع له را اراده کرده است.

بین این دو مطلب تفاوت وجود دارد؛ زیرا تنها منشأ مراد استعمالی وضع نیست و ممکن است موضوع له لفظی «الف» باشد اما گوینده آن را قصد نکرده باشد، بلکه در استعمال، منصرف الیه را قصد کرده باشد. به‌طور مثال وقتی متکلم کلمه‌ی «حیوان» را به کار می‌برد:

مخاطب می‌داند که موضوع له این لفظ «جسم نامی حساس متحرک بالاراده» است که اعم از انسان و غیر انسان است؛

اما مراد استعمالی متکلم «غیر از انسان» است.

در نتیجه اینکه اراده در موضوع له باشد، باعث نمی‌شود که از بحث حجیت ظواهر بی‌نیاز باشیم؛ زیرا منشأ ظهور صرفاً وضع نیست.

پاسخ دوم

حتی اگر اراده را شرط وضع بدانیم، باز هم باید از حجیت ظواهر بحث کنیم؛ زیرا بحث ظهور و مدلول استعمالی، هم اوسع از وضع است و هم اوسع از مراد جدی و تقیه و... به عبارت دیگر حتی کسی که اراده را شرط وضع می‌داند، باید در این مورد بحث کند که آنچه مراد متکلم است، همان چیزی است که وظیفه‌ی مخاطب است یا خیر؛ یعنی:

ابتدا باید این مطلب را بررسی کرد که لفظ در معنای حقیقی به کار رفته است یا خیر؛

و در مرحله‌ی بعد گرچه مراد را معنای حقیقی می‌دانیم اما باید این مطلب نیز بررسی شود که آنچه متکلم قصد فهماندن آن را به مخاطب داشته است همان وظیفه‌ی مخاطب است؛ یا اینکه در ظرفی خاص (مانند تقیه) آن معنا به مخاطب فهمانده شده و وظیفه‌ی مخاطب عمل به آن نیست.

به‌طور مثال در روایتی که مسح بر جوراب را صحیح می‌داند:

متکلم قصد فهماندن معنا را به مخاطب داشته است؛

اما قصد نداشته است که دیگران در خارج از ظرف تقیه به این دستور عمل کنند.

در نتیجه مراد تفهیمی مراد جدی نبوده و اعم از آن است و به همین علت به بحث از حجیت ظواهر نیازمندیم. نتیجه اینکه:

برای اینکه بدانیم متکلم چه مطلبی را به ما فهمانده است، علاوه بر دانستن موضوع له باید دیگر منشأهای ظهور نیز بررسی شوند؛

پس از اینکه مراد تفهیمی متکلم مشخص شد، باید بررسی شود که متکلم آن را خواسته است یا خیر.

این بحث، از بحث‌های مهم و تأثیرگذار در فقه است و رعایت نکردن هر یک از دو مرحله باعث اشتباه در فتوا خواهد شد. به‌طور مثال:

با رعایت نکردن مرحله‌ی اول یعنی بررسی نکردن تمام منشأهای ظهور، ممکن است لفظی را که به خاطر کثرت در یک طرف و ندرت در طرف دیگر، به معنایی خاص انصراف دارد، به همان معنای موضوع له بدانیم (مانند «حیوان» که منصرف به غیر انسان است ولی موضوع له آن اعم است)؛

و با رعایت نکردن مرحله‌ی دوم یعنی بررسی نکردن مراد جدی متکلم (با وجود احراز مراد تفهیمی و اینکه متکلم معنای موضوع له را اراده کرده است)، ممکن است روایتی که تقیه‌ای است، به جای روایتی که در مقام تقیه نیست مورد استناد قرار بگیرد.

کلام «میرزای قمی»

«مرحوم میرزای قمی»<sup>1</sup> معتقد است که واضع برای تفهیم و تفهم هم مفردات را وضع می‌کند و هم مرکبات را. ایشان صرفاً به ذکر چند مثال اکتفا کرده و توضیح بیشتری در این زمینه ارائه نمی‌دهند.

کلام «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» معتقد است که واضع صرفاً وضع مفردات را انجام می‌دهد و به وضع مرکبات نمی‌پردازد. ایشان برای اثبات مدعای خود دو دلیل ذکر می‌کنند.

دلیل اول: لغو بودن وضع مرکبات

غرض واضع تفهیم و تفهم است و با تأمل این نکته را درمی‌یابیم که وضع هیئت و ماده‌ی مفردات برای رسیدن به این غرض کافی است. «مرحوم آخوند» مثالی را برای هیئت ذکر می‌کند که با توجه به این مثال روشن می‌شود ایشان دو نوع هیئت را برای مفردات قائل هستند:

هیئت‌های صرفی مانند وزن «فاعل» برای «اسم فاعل»؛

و هیئت‌های نحوی مانند «رفع» برای فاعل.

پس «مرحوم آخوند» علاوه بر هیئت‌های صرفی مانند وزن «فاعل»، هیئت‌های نحوی را نیز جزء هیئت‌های مفردات محسوب می‌کند و می‌گوید:

با وضع ماده،

وضع هیئت‌های صرفی،

و وضع هیئت‌های نحوی،

تفهیم و تفهم حاصل شده و وضع کل مرکب لغو خواهد بود. به‌طور مثال:

با وضع هیئت و ماده‌ی «زید»؛

و وضع هیئت و ماده‌ی «قائم» (وضع وزن «فاعل» و وضع هیئت خبری)،

تفهیم و تفهم حاصل شده و دلیلی ندارد که کل «زید قائم» نیز وضع شود.

دلیل دوم: مخالفت با تبادل

اگر علاوه بر مفردات، مرکبات نیز دارای وضع بودند، باید آن را در تبادل خود می‌یافتیم؛ یعنی غیر از متبادر شدن ماده و هر دو نوع هیئت مفرد، باید مطلب دیگری به خاطر وضع مرکبات نیز متبادر می‌شد؛ درحالی‌که بالوجدان<sup>2</sup> این‌گونه نیست.

کلام استاد

به نظر می‌رسد این اختلاف لفظی باشد؛ زیرا:

«مرحوم میرزای قمی» برای مرکبات مثال‌هایی مانند «تقدیم ما حقه التأخیر» را بیان می‌کند که قواعد نحوی هستند؛

و «مرحوم آخوند» چنین مثال‌هایی را در قسم دوم مفردات قرار داده است.

در نتیجه مناقشه لفظی است؛ یعنی:

«مرحوم میرزای قمی» برای مفردات هیئت صرفی را بیان می‌کند و هیئت نحوی-بلاغی را جزء مرکبات می‌داند؛

اما «مرحوم آخوند» هر دو نوع هیئت (صرفی و نحوی-بلاغی) را برای مفردات بیان می‌کند.

تقسیم‌بندی «مرحوم میرزای قمی» بهتر از تقسیم‌بندی «مرحوم آخوند» است؛ زیرا آنچه از هیئات مفردات به ذهن خطور می‌کند، هیئاتی مانند «فاعل»، «مفعول» و دیگر هیئت‌های صرفی است و هیئت‌های ترکیبی مانند «فاعل مرفوع است» و... از هیئت مفردات متبادر نمی‌شود.

1- قوانین الأصول (طبع قدیم)، ص 264.

2- «مرحوم اصفهانی» تعدد دلالت را با استحاله‌ی عقلی توضیح داده‌اند؛ اما گویا منظور «مرحوم آخوند» همان عدم وجدان یعنی قول مشهور است.

وضع تقسیمات مختلفی دارد:

یک تقسیم آن به لحاظ معناست که گفته شد وضع به این لحاظ به چهار قسم «وضع عام و موضوع له عام» و... تقسیم می‌شود؛ در این تقسیم هم وضع و هم موضوع له معنا هستند که معنا: به جهت لحاظ واضع قبل از قرار دادن علامت وضع نام داشت؛ و به جهت اینکه لفظ علامتی برای آن قرار گرفته است، موضوع له نامیده می‌شد. تقسیم دیگر وضع به لحاظ لفظ است که وضع شخصی و وضع نوعی نام دارد؛<sup>1</sup> به‌طور مثال گفته می‌شود وضع ماده‌ی «زید» شخصی است و وضع هیئت مانند وضع هیئت «فاعل» برای اسم فاعل نوعی است.

معنای وضع شخصی و نوعی

تفسیر مشهور

لفظی که به عنوان علامت معنا در نظر گرفته می‌شود:

اگر فقط برای معنایی خاص باشد، وضع، شخصی نام دارد؛ به‌طور مثال ماده‌ی «ز ی د» که در لفظ «زید» آمده است؛ فقط علامت برای هیئت «زید» بوده و در نتیجه وضع در این مورد، شخصی است؛ و اگر برای معنایی دیگر نیز باشد، وضع، نوعی نام دارد؛ به‌طور مثال هیئت «زید» فقط علامت برای ماده «ز ی د» نیست، بلکه وزن «فعل» در اسماء هم شامل «ز ی د» است و «زید» را می‌سازد، هم شامل «ب ی ر» بوده و «بئر» را می‌سازد و...<sup>2</sup> در نتیجه وضع هیئت، نوعی است؛ زیرا شامل مواد مختلف می‌شود. به همین دلیل است که وضع مواد شخصی دانسته شده و وضع هیئات نوعی محسوب می‌شود.

کلام استاد

اگر این تعریف درست باشد:

وضع هیئات نوعی می‌شود؛ زیرا هیئات اختصاص به یک ماده ندارند؛ اما نمی‌توان گفت وضع ماده شخصی است، بلکه باید بین ماده‌ی جوامد و ماده‌ی مشتقات تفاوت گذاشت. به‌طور مثال:

زمانی که «ع ل ی» که «علی» را ساخته و اسمی برای یک شخص قرار می‌گیرد، این ماده منحصر در یک معنا شده و وضع آن شخصی است؛ اما ماده‌ی مشتقات این‌گونه نیستند؛ به‌طور مثال ماده‌ی «ق ت ل» که مصدر «قتل» را ساخته‌اند، برای کل حدث‌های قتل وضع می‌شود که وقتی با هیئت فاعل باید به معنای «کشنده» است، زمانی که با هیئت مفعول بیاید به معنای «کشته‌شده» است و... .

در نتیجه اگر ملاک شخصی یا نوعی بودن، شمول باشد:

هیئات همیشه شمول داشته و وضع آنها نوعی خواهد بود؛

مواد جوامد شمول نداشته و وضع آنها شخصی خواهد بود؛

و مواد مشتقات شمول داشته و وضع آنها نیز نوعی است.

طبق این تفسیر:

در مورد مشتقات باید گفت که هم وضع هیئت و هم وضع ماده‌ی آنها نوعی است؛

و در مورد جوامد باید گفت که وضع هیئت آنها نوعی و وضع ماده‌ی آنها شخصی است؛

در حالی که طبق کلام «مرحوم آخوند» و مشهور:

وضع هیئت نوعی دانسته می‌شود؛

و وضع مواد شخصی محسوب می‌شود و بین ماده‌ی مشتق و ماده‌ی جامد، تفصیل داده نمی‌شود.

کلام «مرحوم اصفهانی»

«مرحوم اصفهانی» به این اشکال متفطن شده‌اند که اگر ملاک نوعی بودن وضع، شمول باشد، باید وضع ماده‌ی مشتقات نوعی دانسته شود؛ در حالی که وضع مواد شخصی دانسته شده است. ایشان برای رفع این اشکال بیان جدیدی را در تفسیر وضع شخصی و نوعی ارائه می‌کنند.

طبق کلام ایشان ماده و هیئت مانند جوهر و عرض هستند؛ یعنی:

هیئت مانند عرض است؛

و ماده مانند جوهر است.

همان‌گونه که عرض وجودی مستقل از وجود جوهر نداشته و از شئون جوهر است (مانند شادی که از شئون شخص است)، هیئت نیز شأن مستقلی از ماده نداشته و هیئت بدون ماده محقق نمی‌شود. به همین جهت اگر کسی بخواهد هیئت را

1- «لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمرو بكرًا شخصيًا و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيًا»، كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 18.

2- مثال دیگر اینکه هیئت «فاعل» هم برای ماده‌ی «ف ع ل» به کار می‌رود، هم برای ماده‌ی «ض ر ب» و... .

وضع کند، نمی‌تواند آن را به‌تنهایی وضع کند، بلکه باید هیئت را در ضمن ماده‌ای در نظر گرفته، آن را عنوان مشیر قرار دهد و سپس وضع را انجام دهد.<sup>1</sup>

در نتیجه ملاک شمول و عدم شمول برای این تفسیر وضع شخصی و نوعی صحیح نیست و شخصی و نوعی بودن وضع باید بر اساس تفاوت هیئت و ماده در استقلال تعریف شوند. طبق این ملاک:

در صورتی که معنا برای واضع مستقلاً قابل تصور نیست، بلکه باید در ضمن عنوان مشیر لحاظ شود، وضع آن معنا نوعی است؛ و در صورتی که معنا برای واضع مستقلاً قابل تصور است، وضع آن معنا شخصی است.

طبق این تفسیر:

از آنجایی که هیئت مانند اعراض بوده و مستقلاً قابل تصور نیست، بلکه باید در ضمن عنوان مشیر لحاظ شود، وضع هیئت نوعی است؛ و از آنجایی که ماده مانند جوهر بوده و مستقلاً قابل تصور است، وضع ماده شخصی است.

با این تفسیر وضع تمام مواد شخصی شده و بین ماده‌ی مشتقات و ماده‌ی جوامد تفصیل داده نمی‌شود. اشکال به کلام «مرحوم اصفهانی» مخالفین تفسیر «مرحوم اصفهانی» دو گروه هستند:

عده‌ای معتقدند که هم ماده و هم هیئت به‌تنهایی قابل تصور هستند؛ و دیگران معتقدند که هیچ‌یک از ماده و هیئت به‌تنهایی قابل تصور نیستند.

کلام «مرحوم تبریزی» جزء گروه اول بوده و معتقدند که ماده و هیئت به‌تنهایی قابل تصور هستند.

کلام استاد معتقدیم هیچ‌یک از ماده و هیئت به‌تنهایی قابل تصور نیستند. «مرحوم اصفهانی» با تشبیه ماده و صورت به جوهر و عرض تفسیر خود را ارائه کردند و این تفسیر ایشان منشأ اشتباه شده است.

توضیح اینکه طبق حکمت متعالیه:

عرض در عالم ثبوت بدون جوهر محقق نیست؛ زیرا عرض از شئون جوهر است؛ ولی جوهر علت عرض بوده و ثبوت تحقق دارد؛

اما این مطلب در مورد هیئت و ماده صادق نیست؛ زیرا جوهر علت عرض بوده و عرض از شئون جوهر است؛ در حالی که نه ماده علت هیئت است و نه هیئت علت ماده و نمی‌توان هیچ‌یک از این دو را بدون دیگری تصور کرد.

برای تصور هر ماده‌ای باید آن را در ضمن شکل و هیئتی تصور کرد و بدون هیئت، تصور ماده ممکن نیست؛ حتی زمانی که گفته می‌شود «ضرب» هیئتی برای این ماده بیان شده و ماده در ضمن آن هیئت فهم شده است.

در نتیجه تفسیر «مرحوم اصفهانی» قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر ملاک نوعی بودن عدم تصور استقلالی باشد، هم وضع ماده و هم وضع هیئت نوعی خواهد بود.

برای تفسیر شخصی و نوعی بهتر است تفسیر مشهور ارائه شده و به این مطلب ملتزم شویم که:

وضع هیئات چه در جوامد و چه در مشتقات نوعی است؛ وضع مواد در جوامد شخصی است؛ و وضع مواد در مشتقات نوعی است.<sup>2</sup>

1- در وضع هیئات گفته شد که برای وضع هیئات به نحو «وضع عام و موضوع له خاص»، نمی‌توان خود هیئت را وضع کرد؛ زیرا هیئت در جمله است. به همین دلیل هیئتی که در جمله است، عنوان مشیر قرار گرفته و وضع انجام می‌شود. اگر بخواهیم خود هیئت را وضع کنیم، باید بی‌نهایت وضع انجام دهیم؛ یعنی باید هر هیئتی را با یک ماده در نظر بگیریم و برای هر جمله‌ای وضع داشته باشیم که در این صورت وضع، شخصی می‌شود اما بی‌نهایت وضع خواهیم داشت که این مطلب با ارتکاز سازگار نیست، بلکه ارتکاز این است که واضع وضعی را انجام داده و ما از آن واضع تبعیت می‌کنیم و خود ما واضع نیستیم.

2- همان‌گونه که «سید محسن حکیم» در «حقائق الاصول» این‌گونه عمل کرده است.

1. اهمیت بحث از علامات وضع

بحث علامات وضع از بحث‌های مهم اصول است، زیرا:

در اصول به دنبال تحصیل حجت هستیم؛

یکی از مصادیق حجت، ظهور است؛

ظهور مبتنی بر منشأهای ظهور است؛

یکی از منشأهای ظهور وضع است؛

و وضع با بررسی علامات وضع احراز می‌شود.

به عبارت دیگر برای حجت دانستن مطلبی که از یک عبارت فهمیده شده است، باید دو مطلب را اثبات کنیم:

1. اثبات ظهور که بحث صغروی بوده و بحث کنونی و بحث‌های الفاظ مانند بحث مشتق در این مورد است.

2. اثبات حجیت ظهور که بحث کبروی بوده و در بحث حجیت ظواهر مطرح شده است.

اگر صغری اثبات نشود، نمی‌توانیم مطلبی را که از یک متن فهمیده شده است حجت بدانیم؛ زیرا گمان به وجوب، حرمت یا... برای انسان حاصل می‌شود؛ اما نمی‌توان گفت که این گمان:

ظهور بوده و با فرض اثبات کبری حجت است؛

یا اشعار بوده و حتی با فرض اثبات کبری حجت نیست.

در نتیجه باید ظهور را اثبات کنیم و برای اثبات ظهور:

ابتدا باید منشأ ظهور مشخص شود؛

برای پیدا کردن منشأ ظهور باید منشأهای ظهور بررسی شوند. یکی از منشأهای ظهور وضع است که در صورتی

منشأ ظهور می‌شود که بتوانیم موضوع له زمان صدور را بیابیم؛

برای پیدا کردن وضع، بحث علامات وضع مطرح شده است.

پس پرداختن به بحث علامات وضع از این جهت مهم است که اثبات صغری (ظهور) به واسطه‌ی این علائم انجام می‌گیرد و تا این علائم را نشناسیم، نمی‌توانیم ظهور یا عدم ظهور را اثبات کنیم.

بنابراین نمی‌توان فهم از یک متن را استظهار دانست مگر اینکه منشأ این فهم بررسی شود. اگر منشأ چنین برداشتی حجت بوده یا مردد بین چند حجت باشد،<sup>1</sup> می‌توان گفت این برداشت، ظهور است و در غیر این صورت این برداشت اشعار خواهد بود. به‌طور مثال شخصی که زبان او فارسی است از عبارت «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ أَيْسَتْ بِقَهْرَمَانَةٍ»<sup>2</sup> این معنا را برداشت می‌کند: «زن گلی خوشبوست و قهرمان نیست»؛ اما پس از بررسی منشأ این فهم برای او مشخص می‌شود که هیچ‌کدام از منشأهای ظهور وجود نداشته و در نتیجه چنین برداشتی اشعار بوده و حجت نیست.

در نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش هر یک از علامات<sup>3</sup>، در پذیرش یا عدم پذیرش وضع و به تبع در استظهار شخص از عبارات نقش ایفا می‌کند.

2. منشأ اعتبار علامات وضع

گفته شد که با بررسی این علائم به دنبال احراز وضع هستیم تا وضع را منشأ ظهور قرار داده و بر اساس ظهور، استنباط کنیم؛ اما ابتدا باید اعتبار خود این علائم را مورد بررسی قرار داد و آنها را با حجت، اثبات کرد؛ یعنی ابتدا باید علامات وضع حجت باشند تا موضوع له به واسطه‌ی آنها حجت شده و با پیدا کردن موضوع به ظهور دست پیدا کنیم.

این علائم، علائم جعلی و اعتباری نیستند؛ یعنی حجیت خود را از اعتبار کسب نمی‌کنند، بلکه علائمی تکوینی بوده و حجیت خود را از تکوین می‌گیرند. به تعبیر دیگر این علائم بر مقدماتی استوار هستند که آن مقدمات حجت بوده و در نتیجه باعث حجیت این علائم می‌شوند.

حجیت علائمی مانند تبادر، صحت حمل و عدم صحت سلب و اطراد، به خاطر قطع یا اطمینان و حجیت قول لغوی از طریق سیره‌ی عقلاست.

استدلال بر حجیت تبادر

استدلال بر حجیت تبادر این‌گونه است:

با شنیدن لفظ «آب» معنایی خاص به ذهن انسباق پیدا می‌کند؛

انسباق امری حادث و ممکن بوده و نیازمند به علت است؛

علت انسباق یا وضع واضع است یا قرینه؛

قرینه علت انسباق نبوده است؛

1- به‌طور مثال منشأ برداشت از مطلب تبادر بوده اما این تبادر مردد بین حاقی و اطلاقی است که هر دو حجت هستند.

2- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 5؛ ص 510.

3- در «هدایه المسترشدين»، جلد 1، صفحه‌ی 214 دوازده علامت بیان شده است.

در نتیجه وضع واضع علت انسباق بوده است.

مقدمه‌ی اول (انسباق معنا) از وجدانیات بوده و وجدانیات از یقینیات هستند.

مقدمه‌ی دوم (نیاز انسباق معنا به علت) قاعده‌ی علیت است که هر معلولی را محتاج علت می‌داند. احتیاج علت به معلول طبق دیدگاه متکلمین ناشی از حدوث است و طبق دیدگاه فلاسفه ناشی از امکان است و خطوط معنا و انسباق هم حادث است و هم ممکن الوجود. در نتیجه این مقدمه نیز یقینی است.<sup>1</sup>

حجیت مقدمه‌ی سوم (علت خطور معنا یا وضع واضع است و یا قرینه) ناشی از اطمینان بوده و امری برهانی نیست؛ یعنی با استقراء و بررسی استظهارات، این مطلب احراز شده که علت خطور معنا یا وضع است و یا قرینه که خود قرینه نیز انواعی دارد: قرینه‌ی سیاق، قرینه‌ی خاصه، قرینه‌ی عامه مانند مقدمات حکمت و قرینه‌ی کثرت استعمال. در نتیجه این مقدمه یقینی نیست؛ اما به جهت اطمینان پیدا کردن به این مطلب، این مقدمه نیز حجت است.<sup>2</sup>

صحت مقدمه‌ی چهارم مورد توسط علمایی مانند «مرحوم امام» و «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» مورد اشکال قرار گرفته است. البته «مرحوم امام» در دوره‌های بعدی تدریس به این اشکال پاسخ داده‌اند که در این بحث به آن نمی‌پردازیم.

اشکال اول: اشکال به مقدمه‌ی دوم استدلال

«مرحوم ایروانی» معتقد است که در استدلال این مطلب فرض گرفته شده که انسباق معلول علتی خارج از لفظ است؛ در حالی که این گونه نیست. آنچه منشأ این انسباق شده لفظ است و نباید به دنبال دلیلی غیر از لفظ بود. پاسخ به اشکال

این کلام در حقیقت قول به ذاتی بودن دلالت الفاظ بر معانی و عدم پذیرش وضع است؛ در حالی که اختلاف لغات خلاف این مطلب را ثابت می‌کند. به‌طور مثال واژه‌ی «شهر» در زبان عربی به معنای «ماه» است و در زبان فارسی به معنای «مدینه» به کار می‌رود. این مطلب نشان می‌دهد که ذات واژه‌ی «شهر» اقتضای معنای «ماه» یا «مدینه» را ندارد؛ زیرا اگر این گونه بود، معنای آن در زبان‌های مختلف تغییر نمی‌کرد.

رد پاسخ

این قول با قول به ذاتی بودن دلالت الفاظ تفاوت دارد؛ زیرا:

در این قول گفته نشده انسباق معنایی خاص مانند «ماه» ذاتی است،

بلکه گفته شده دلالت الفاظ بر معنایی (معنی‌ما) ذاتی است؛ یعنی زمانی که شخصی لفظی را استعمال می‌کند، قطعاً معنایی را اراده کرده است و ذات استعمال لفظ نشان‌دهنده‌ی اراده‌ی معنی‌ما بوده و اراده‌ی معنی‌ما نیاز به علت دیگری ندارد. در این بین نقش واضع این است که معنایی خاص را از بین معانی محتمل تعیین می‌کند.

به عبارت دیگر هر لفظی با تعدادی از معانی تناسب دارد که واضع از میان آن معانی یکی را تعیین می‌کند؛ یعنی واضع نمی‌تواند هر لفظی را برای هر معنایی بگذارد، بلکه از بین معانی محتمل، معنایی خاص را برای لفظ تعیین می‌کند. به‌طور مثال در مورد اسم‌گذاری برای فرزند:

اصل این مطلب که استعمال لفظ دلالت بر معنایی دارد ذاتی است؛

اما تعیین اینکه کدامیک از معانی، معنی لفظ باشند به دست واضع است؛ به همین دلیل از الفاظ نامناسب برای نام‌گذاری فرزند استفاده نمی‌شود.

پس دلالت لفظ بر معنی‌ما ذاتی است و در هر زبانی استعمال یک لفظ دلالت بر معنی‌ما دارد. این مطلب در زبان‌های مختلف مشترک بوده و در هیچ موردی تخلف‌بردار نیست. تفاوت بین زبان‌ها نیز ناشی از تعیین معناست؛ یعنی برای معنایی خاص در عربی یک لفظ تعیین شده و در فارسی معنایی دیگر برای آن وضع شده است (**تعیین لفظ یا تعیین معنا**). **واضع نیست کدام منظور است فایل شماره‌ی 38 دقیقه 38:50**. در نتیجه این اشکال وارد نیست.

به عبارت دیگر:

قولی که دلالت الفاظ بر معانی را ذاتی می‌داند، معتقد است که دلالت الفاظ بر معانی تفصیلی خود ذاتی است؛

در حالی که آنچه در اشکال به استدلال گفته شده این است که دلالت الفاظ بر معنی‌ما ذاتی است؛ در نتیجه برای اراده‌ی معنی‌ما نباید به دنبال عاملی خارج از لفظ بود.

1- «ترج بلا مرجح» مربوط به علت غایی است و «ترجیح بلا مرجح» مربوط به علت فاعلی است؛ و وضع یا قرینه علت غایی و فاعلی نیستند. به همین دلیل این قواعد در این مورد جاری نیستند؛ اما قاعده‌ی علیت، قضیه‌ی تحلیلی است و به اولیات بازگشت می‌کند و بازگشت اولیات نیز به علم حضوری بوده و به همین دلیل این قاعده در این مورد جاری است.

2- منشأ حجیت اطمینان امری اختلافی است:

«شهید صدر» اطمینان را از باب حکم عقل و حساب احتمالات حجت می‌دانند که این مطلب مورد پذیرش نیست؛

عده‌ای دیگر اطمینان را از باب سیره‌ی عقل حجت می‌دانند که این مطلب مورد پذیرش است؛

و عده‌ای دیگر اطمینان را از باب روایات می‌دانند. طبق این دیدگاه واژه‌ی «علم» در روایات به معنای علم عرفی و اطمینان است که این مطلب نیز مورد پذیرش است.

عدم پذیرش رد

پاسخ اول

دلالت لفظ بر معنی‌ما ذاتی نیست. برای اثبات این مطلب دو جواب وجود دارد که یکی نقضی و دیگری حلی است.

جواب نقضی

اینکه استعمال یک لفظ دلالت بر معنی‌ما دارد قابل پذیرش نیست و مثال نقض آن استعمال مهملات است. باینکه در زبان مهملات نیز استعمال می‌شوند؛ اما دلالت بر معنی‌ما ندارند؛ بنابراین اینکه گفته شود:

دلالت استعمال لفظ بر معنی‌ما ذاتی بوده و به خاطر تبادر نیست؛

نقش واضع این است که از بین معانی محتمله یک معنا را تعیین می‌کند؛

و تبادر نیز صرفاً در این حیطة کاربرد دارد؛

با نقض به مهملات رد می‌شود.

جواب حلی

دلالت لفظ بر «معنی‌ما» عقلی است نه ذاتی؛ یعنی وقتی می‌دانیم که متکلم لفظی را به کار برده و از روی آگاهی و به‌منظور تفهیم و تفهم این کار را انجام داده است، می‌فهمیم که وی معنایی را اراده کرده است. درک این مطلب عقلی است و نه ذاتی. همچنین ناشی از علم به وضع نیست. به‌طور مثال زمانی که شخصی با زبان دیگری با ما صحبت کند، گرچه با زبان او آشنا نبوده و علم به وضع نداریم، متوجه این مطلب می‌شویم که وی قصد دارد معنایی را به ما منتقل کند.

پاسخ دوم

حتی اگر کلام «مرحوم ایروانی» صحیح باشد، اشکالی به تبادر نخواهد بود. توضیح اینکه طبق کلام ایشان، دلالت لفظ بر معنی‌ما ذاتی است، اما دلالت لفظ بر معنای خاص ذاتی نیست. با توجه به این مطلب، زمانی که معنای خاصی به ذهن متبادر می‌شود، انسباق این معنای خاص ذاتی نبوده و نیاز به علتی خارج از لفظ دارد. پس از اثبات نیاز انسباق به علت باقی مقدمات تبادر نیز مطرح شده و نتیجه این خواهد شد که علت انسباق وضع است.

اشکال دوم: اشکال به مقدمه‌ی سوم استدلال

در مقدمه‌ی سوم گفته شده است که «علت انسباق یا وضع واضع است یا قرینه»؛ اما هیچ‌یک از این دو علت تبادر نیستند، بلکه علم به وضع یا علم به قرائن علت تبادر هستند و تا زمانی که علم به وضع یا قرینه نباشد، تبادر محقق نخواهد شد. در نتیجه تبادر:

معلول علم به وضع یا قرینه بوده و نشان می‌دهد که علم به وضع یا قرینه قبل از تبادر محقق شده است؛

نه اینکه راهی برای علم به وضع باشد.

پاسخ به اشکال

درست است که تا علم به وضع نباشد، تبادر حاصل نمی‌شود؛ اما این علم که منشأ تبادر است، علم اجمالی به وضع یا قرینه بوده و علمی با تبادر به آن می‌رسیم، علم تفصیلی به وضع است.

طبق این پاسخ:

این مطلب پذیرفته شده است که منشأ تبادر، علم به وضع یا قرینه است نه خود وضع یا قرائن؛

اما این مطلب تغییری در مدعا ایجاد نمی‌کند.

اشکال «شهید صدر» به پاسخ

منظور از علم اجمالی به وضع چیست؟ برای روشن شدن این مدعا باید علم تفصیلی و علم اجمالی را بررسی کرد:

علم تفصیلی در جایی است که هم به وجود شراب علم داریم و هم به اینکه کدام ظرف حاوی شراب است؛ یعنی

هم علم به جامع داریم و هم علم به خصوصیت؛

اما علم اجمالی در جایی است که به وجود شراب علم داریم؛ اما نمی‌دانیم کدام ظرف حاوی شراب است؛ یعنی علم

به جامع داریم اما علم به خصوصیت نداریم.

با توجه به این تعریف، علم اجمالی به وضع به این معناست که:

علم به جامع داشته باشیم؛ یعنی بدانیم موضوع له وجود دارد؛

اما علم به خصوصیت نداشته باشیم؛ یعنی ندانیم که موضوع له متعلق به کدام لفظ است.

در پاسخ به اشکال این‌گونه بیان شده است که علم اجمالی به وضع منشأ تبادر است؛ درحالی‌که علم به وجود موضوع له با شک در اینکه دال آن لفظ «الف» است یا لفظ «ب» نمی‌تواند منشأ تبادر یا صحت حمل شود.

در نتیجه:

را محل علم اجمالی و تفصیلی ناتمام است؛

و به همین دلیل اشکال وارد بوده و علامیت تبادر و صحت حمل و عدم صحت سلب پذیرفته نیست.

کلام استاد

تعریف علم اجمالی و تفصیلی به درستی بیان نشده است. هیچ‌یک از شاگردان «مرحوم آخوند» علم اجمالی را به «علم به جامعه و شک در خصوصیت» تعریف نکرده‌اند. به‌طور مثال «مرحوم فیروزآبادی» در «عنایه الاصول»، «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم آقا ضیاء» تعریف دیگری را برای علم اجمالی در بحث وضع مطرح کرده‌اند.

در شبهه‌ی محصوره به معنای «علم به جامع و شک در خصوصیت» است؛ اما در بحث وضع به معنای «علم ارتکازی» یا به تعبیر «مرحوم اصفهانی» به معنای «علم بسیط» است نه «علم مرکب».

علم اجمالی ارتکازی طبق اصطلاحی که امروزه به کار می‌رود، به معنای «ناخودآگاه» یا «نیمه آگاهانه» است. توضیح اینکه کسی که به زبانی تکلم می‌کند، از خردسالی بارها الفاظ را شنیده و به همین دلیل معانی الفاظ را به‌صورت ارتکازی در اختیار دارد و لذا می‌تواند با دیگران صحبت کرده و کلام آنها را بفهمد. این علم به معنای الفاظ به‌صورت ارتکازی بوده که از آن به علم اجمالی نیز تعبیر شده و با علم اجمالی در بحث شبهه‌ی محصوره تفاوت دارد.

مثال علم ارتکازی: یکی از مسائل در مورد وضو این است که وضوی کسی که در حین وضو مشغول صحبت کردن با دیگری بوده یا حواس او متوجه مطلبی غیر از وضو باشد، صحیح است یا خیر. این مسئله قبل از «مرحوم آخوند» مطرح شده و پاسخ به این مسئله این بوده است که وضوی چنین شخصی صحیح است؛ زیرا همین‌که شخص وضوی خود را به‌صورت صحیح انجام می‌دهد، نشانه‌ی این مطلب است که وی به‌صورت اجمالی علم به وضو دارد؛ گرچه فاقد علم تفصیلی به آن است.

در نتیجه اینکه گفته می‌شود «علم اجمالی منشأ تبادر است»، به این معناست که «این معنا در نفس انسان وجود دارد، اما وی به موضوع له بودن این معنا برای لفظ التفات ندارد».

تفکیک بین اهل لسان و غیر اهل لسان در تبادر نیز به این صورت است که:

اگر شخص خودش اهل لسان باشد، معنای ارتکازی را در نفس خود می‌یابد و با التفات به نفس، موضوع له لفظ را تشخیص می‌دهد؛

و اگر شخص اهل لسان نباشد، به اهل لسان رجوع کرده و آنچه را اهل لسان در نفس خود می‌یابد، موضوع له لفظ می‌داند؛ یعنی علم اجمالی و ارتکازی اهل لسان، منشأ علم تفصیلی غیر اهل لسان می‌شود.

نکته: بعضی از مثال‌ها نشان می‌دهد که تبادر در دوره‌ی معصومین علیهم‌السلام نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته و برای پیدا کردن معانی لغت به ارتکاز اهل لسان رجوع می‌شده است. به‌طور مثال «عبدالله بن عباس» می‌گوید معنای واژه‌ی «فطرت» را زمانی دریافتم که دو اعرابی در مورد حفر چاهی نزاع داشتند و هر یک به دیگری می‌گفت: «انا فطرتها». به یکی از آن دو گفتم «خلفتها؟» و وی در پاسخ گفت: «بل فطرتها».<sup>1</sup> از این کلام متوجه شدم که وی کلمه «فطر» را در مورد شکاف اولیه استفاده می‌کند؛ یعنی نزاع آن دو شخص بر سر این بوده که چه کسی شکاف اولیه‌ی چاه را ایجاد کرده است و «آفرینش اولیه» را پدید آورده است.

این کار «ابن عباس» رجوع به تبادر اهل لسان است. وی متوجه می‌شود کسانی که با یکدیگر نزاع داشته‌اند، واجد علم ارتکازی به معنای لغت هستند و به همین دلیل به ارتکاز این اشخاص رجوع کرده و معنای واژه را درمی‌یابد. کسانی که این واژه را به کار می‌بردند، نمی‌دانستند موضوع له «فطر» چیست و حتی ممکن است تفاوت بین «خلق» و «فطر» را نداند؛ اما با رجوع به ارتکاز آنها، معنای موضوع له لفظ کشف شده و پس از این رجوع، «ابن عباس» علم تفصیلی به معنای واژه پیدا کرده است.

اشکال سوم: اشکال به مقدمه‌ی چهارم به استدلال<sup>2</sup>

برای پیدا کردن موضوع له، نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم که قرینه علت انسباق نبوده است. همواره این احتمال وجود دارد که انس شخص با برخی الفاظ، شرایط یا مقامات مانند قرینه‌ی مقامیه شده و باعث انسباق شده و راهی برای نفی این احتمال وجود ندارد.

مثال 1: به‌طور مثال در مورد لفظ «صعید»، این شک وجود دارد که موضوع له آن «مطلق وجه الارض» است یا «تراب خالص». برای رفع این شک و پیدا کردن موضوع له، از تبادر استفاده کرده و گفته می‌شود با توجه به تبادر، موضوع له لفظ «صعید»، «تراب خالص» است. در اینجا با توجه به تبادر موضوع له لفظ «صعید» مشخص شده است؛ درحالی‌که همواره این اشکال وجود دارد که قرائن مقامیه یا استعمالاتی که امروزه با آنها انس داریم باعث شده که از لفظ «صعید» معنای «تراب خالص» به ذهن خطور کند و چنین احتمالی را نمی‌توان رفع کرد. برای رسیدن به حجت نیاز به یقین یا اطمینان به این مطلب است که منشأهای دیگری غیر از وضع باعث خطور این معنا نشده است و این احتمال باعث از بین رفتن یقین و اطمینان به این مطلب شده و راهی برای رفع این احتمال وجود ندارد.

مثال 2: در بحث صحیح و اعم، صحیحی معتقد است آنچه به ذهن متبادر می‌شود «تام الاجزاء و الشرائط» است و اعمی معتقد است «ما یسمی فی العرف» به ذهن متبادر می‌شود. اشکال صحیحی به اعمی این است که ارتکاز شما به علت ارتباط زیاد با عموم مردم دقیق نیست و اشکال اعمی به صحیحی این است که علت تبادر «تام الاجزاء و الشرائط» در

ذهن شما این است که روایات آثار صلاه در ذهن شما مرتکز شده و باعث ایجاد چنین انسبایی شده است. از آنجایی که چنین احتمالی قابل نفی نیست، نمی‌توان گفت که علت انسباق قرینه نبوده و وضع واضح است.

پاسخ سید مرتضی

«سید مرتضی» در پاسخ به این اشکال می‌گوید: وجود چنین قرینه‌ای محتمل است اما نیاز به اثبات دارد و با اصاله عدم قرینه این احتمال نفی شده و وضع اثبات می‌شود.

رد پاسخ

اعتبار حجیت اصاله القرینه با سیره‌ی عقلا اثبات می‌شود. اثبات حجیت امری با سیره‌ی عقلا مشروط به این است که این سیره در امور شرعی بوده و در مرآی و منظر معصوم باشد. با مراجعه به آثار علمایی مانند «عیاشی»، «علی بن ابراهیم»، «کلینی» و... مشخص می‌شود که اصاله عدم قرینه:

در جایی که در مراد شک وجود داشته باشد استفاده می‌شود؛

نه در جایی که در کیفیت اراده شک داشته باشیم.

به تعبیر دیگر مراجعه به آثار این علما نشان می‌دهد که اصاله عدم قرینه:

در جایی که در مراد گوینده شک وجود داشته و اراده‌ی یک مطلب نیاز به قرینه داشته است و اراده‌ی مطلب دیگر بی‌نیاز از قرینه بوده است، با تمسک به اصاله عدم قرینه، مطلبی که نیاز به قرینه نداشته به گوینده نسبت داده می‌شده است؛

اما اگر مراد گوینده معلوم بوده و در کیفیت اراده شک وجود داشته، این‌گونه نبوده که با تمسک به اصاله عدم قرینه، منشائی که نیاز به قرینه نداشته است مورد پذیرش قرار بگیرد.

پس آنچه از سیره احراز شده این است که اصالت عدم قرینه در مورد شک در مراد استفاده می‌شده نه در مورد شک در کیفیت اراده و در نتیجه این پاسخ تمام نیست.

نکته: گرچه این اشکال باعث می‌شود که تبادر را به عنوان علامت وضع نپذیریم، اما در ثمره‌ی عملیه مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ثمره‌ی عملیه رسیدن به ظهور است و ظهور نیز حجت است؛ یعنی زمانی که به ظهور برسیم، حتی اگر ندانیم منشأ آن تبادر است یا قرینه، به حجت رسیده‌ایم. به تعبیر دیگر اگر انسبایی حاصل شود:

و به این نتیجه برسیم که این انسباق در زمان گذشته نیز وجود داشته است؛

یا با اصاله عدم نقل به انسباق در گذشته برسیم،

ظهور حاصل شده است. در اینجا چون نمی‌توانیم این احتمال را نفی کنیم که این انسباق ناشی از مواردی مانند انصراف است:

نمی‌توانیم ادعا کنیم که معنایی که به ذهن متبادر شده است موضوع له لفظ است؛

اما این مطلب ضربه‌ای به ظهور نمی‌زند؛ زیرا ظهور از هر کدام از منشأها حاصل شود حجت است.

پس از رسیدن به ظهور باید به فحص از قرائن منفصله پرداخت تا مراد جدی متکلم روشن شود؛ اما چون در مرحله‌ی اول صرفاً به دنبال رسیدن به ظهور هستیم، عدم علم به اینکه ظهور از چه راهی حاصل شده است، ضربه‌ای به اصل ظهور نمی‌زند.

اگر منشأ ظهور مشخص نشود:

معنای حقیقی واژه به دست نمی‌آید؛ زیرا ممکن است معنا به خاطر قرینه به ذهن متبادر شده باشد نه به خاطر وضع؛

اما اگر بتوانیم پس از فحص به این نتیجه برسیم که منشأ ظهور محدود به وضع، کثرت استعمال، سیاق، قرینه‌ی عامه و قرینه‌ی خاصه بوده و ظهور ناشی از مواردی مانند شرایط زمانی و مکانی نیست، برای ما کافی است.

نکته: تبادر باید برای فقیه حاصل شود و تبادری که برای غیر فقیه حاصل می‌شود حجت نیست؛ زیرا غیر فقیه به بعضی از نکاتی که در معنا تأثیرگذار هستند، متفطن نیست. به‌طور مثال غیر فقیه متفطن به تغییر زبان در طول تاریخ و تأثیر آن بر معنای لفظ نیست. فقیه با مراجعه به اهل لسان، ارتکاز آنها را پیدا می‌کند و سپس آن را در ترجمه‌ی عبارات به کار می‌گیرد.

استفاده از ارتکاز یکی از عوامل تأثیرگذار در نتیجه است و غیر فقیه باقی عوامل را در اختیار ندارد؛ به‌طور مثال غیر فقیه نمی‌تواند عدم نقل را بررسی و احراز کند یا به فحص از قرائن منفصله پرداخته و عدم آنها را احراز کند یا وجود قرائن عقلیه‌ی لبی را تشخیص دهد.

در نتیجه اگر گفته می‌شود که در تبادر غیر اهل لسان به اهل لسان مراجعه می‌کنند:

به این معنا نیست که اهل لسان می‌توانند آیه و روایت را معنا کنند؛

بلکه این کار از شئون فقیه است و منظور این است که فقیه باید علم ارتکازی اهل لسان را کشف کرده و سپس با به‌کارگیری بقیه‌ی عوامل به بیان معنای آیه و روایت بپردازد.

تمسک به تبادر برای احراز موضوع له در صورتی مفید است که در مورد مطالب زمان مفسر باشد و در صورتی که مفسر بخواهد موضوع له الفاظ متون قدیمی را بیابد، نمی‌تواند از تبادر استفاده کند؛ زیرا تبادری که صورت می‌گیرد مربوط به زمان حاضر بوده و موضوع له الفاظی را که امروزه رایج هستند روشن می‌کند؛ نه موضوع له الفاظ متون قدیمی را.

به تعبیر دیگر با انسباق معنا:

می‌توان گفت که انسباقی که اکنون پدید آمده به خاطر قرینه نبوده و ناشی از وضع است؛

اما نمی‌توان همین مطلب را در مورد الفاظ متون قدیمی احراز کرد.

این اشکال همانند اشکال اول متوجه مقدمه‌ی چهارم استدلال است با این تفاوت که:

طبق اشکال اول حتی نسبت به حال حاضر نمی‌توان اطمینان داشت که قرینه باعث انسباق معنا نشده است؛

اما طبق اشکال دوم نسبت به حال حاضر می‌توان این اطمینان را کسب کرد که قرینه باعث انسباق نشده است، اما

نسبت به متون قدیمی دست یافتن به چنین اطمینانی مشکل است.

پاسخ به اشکال

با تمسک به «اصاله عدم النقل» یا «اصاله عدم الظهور» پاسخی به این اشکال داده شده است.

اگر معنایی از لفظی به ذهن متبادر شد:

نسبت به حال حاضر می‌توان به این اطمینان رسید که قرینه منشأ تبادر این معنا نبوده است؛

اما نسبت به گذشته نمی‌توان چنین اطمینانی حاصل کرد؛ زیرا ممکن است در گذشته قرینه‌ای وجود داشته یا معنای

واژه در طول زمان تغییر پیدا کرده باشد.

به‌طور مثال واژه‌ی «جهل» در متون گذشته به معنای «در مقابل عقل» بوده اما امروزه با شنیدن لفظ «جهل» معنای

«مقابل علم» به ذهن انسباق پیدا می‌کند. همچنین امروزه با شنیدن لفظ «ناهار» معنای «غذای ظهر» به ذهن متبادر

می‌شود؛ درحالی‌که این واژه در شعر «فردوسی» به معنایی دیگر آمده است:

اگر چند سیمرخ ناهار بود تن زال پیش اندرش خوار بود.

پس نمی‌توان با معنایی که امروزه از واژه‌ی «ناهار» به ذهن متبادر می‌شود این شعر را معنا نمود و گفت «ناهار» در

این شعر ظهور در «غذای ظهر» دارد، بلکه:

ابتدا باید منشأ این تبادر بررسی شود؛

با بررسی منشأ تبادر مشخص می‌شود که «غذای ظهر» به عنوان موضوع له «ناهار» تشخیص داده شده است؛

حال اگر دلیلی که بر موضوع له بودن این معنا اقامه شده است، معتبر باشد، می‌توان به این فهم تکیه کرد و در

غیر این صورت این برداشت معتبر نخواهد بود.

پس این مطلب مورد پذیرش است که شاید معنای لفظ در طول زمان تغییر پیدا کرده باشد؛ اما باید توجه داشت که در

سیره‌ی عقلا این رویه وجود دارد که اگر معنایی از لفظی به ذهن متبادر شد، پس از فحص از دلیل و نیافتن دلیلی بر تغییر

معنا، همین معنا را به لفظی که در گذشته استعمال می‌شده نسبت می‌دهند. این رویه هم در حال حاضر در سیره‌ی عقلا

وجود دارد و هم در مرآی و منظر معصوم وجود داشته است. به‌طور مثال متن بسیاری از وقف نامه‌ها و نوشته‌های قدیمی

ترجمه شده و به آنها استناد می‌شود؛ درحالی‌که واژگان به کار رفته در آنها مربوط به گذشته هستند.

پس این رویه بین عقلا وجود دارد که اگر قرینه‌ای بر تغییر واژگان در طول زمان پیدا نشود، فهمی که از اسناد قدیمی

وجود دارد به نویسندگان آن اسناد نسبت داده می‌شود.

همچنین «عیاشی» در تفسیر خود آیات قرآن را معنی می‌کند؛ درحالی‌که ایشان مربوط به دوره‌ی غیبت صغری بوده و

بیش از 300 سال با عصر نزول قرآن فاصله داشته و در طی این مدت، زبان عربی تغییر بسیاری پیدا کرده بود. ایشان

برای ترجمه‌ی آیات و روایات تا زمانی که دلیل بر تغییر معنا پیدا نکند، فهم زمان خویش را به آن آیه یا روایت نسبت

می‌دهد. این رویه در «فروع کافی»، «من لا یحضره الفقیه»، «تفسیر علی بن ابراهیم»، «نوادر الحکمه» و... نیز وجود

دارد.

این علما برای ترجمه‌ی روایاتی که در گذشته صادر شده‌اند:

در موردی که دلیلی بر تغییر معنای واژه دارند، آن واژه را طبق معنای گذشته‌ی خود ترجمه می‌کنند؛ مانند تغییر

معنای واژه‌ی «جهل» که در آیه‌ی «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» آمده است؛

و در موردی که دلیل بر تغییر معنای واژه ندارند، معنای واژه در زمان خودشان را به عنوان ترجمه ذکر می‌کنند.

قدمایی که این رویه را در برداشت از آیات و روایات داشتند، از مکاتب مختلف فقهی بوده‌اند. به‌طور مثال «عیاشی» از

مکتب خراسان، «علی بن ابراهیم» و «شیخ صدوق» از مکتب قم، «شیخ طوسی» از مکتب بغداد و همچنین دیگر علما

که از مدارس دیگر هستند، این رویه را داشته‌اند؛ بنابراین این سیره در مرآی و منظر معصوم علیه‌السلام و در مورد امور

شرعی بوده و ردعی هم نسبت به آن انجام نشده است و چون از مکاتب مختلف نیز بوده است، برای ما حجت است.

اشکال پنجم: اشکال «شهید صدر» به استدلال اشکالاتی که تا کنون بیان شد، اشکالاتی اثباتی بودند؛ اما «شهید صدر» اشکالی ثبوتی نیز به تبادر وارد می‌کند. خلاصه‌ی کلام ایشان این است که:

استدلال به تبادر برهانی انی است که از معلول (انسباق) به سمت علت (وضع) حرکت می‌شود؛ اموری مانند انسباق که از سنخ معرفت حضوری و فردی هستند، قابلیت ارائه‌ی برهان ندارند. در نتیجه ثبوتاً ارائه‌ی استدلال بر تبادر وارد نیست.

کلام استاد

تبادر برهان انی نیست؛ و استدلال به تبادر، صحت حمل و اطراد، استدلال‌های برهانی نیستند. علائمی که برای شناخت وضع به کار می‌روند، علائمی اعتباری نیستند، بلکه با توجه به ارتکاز فرد و تحلیل آن ارتکاز است که این استدلال‌ها شکل می‌گیرند؛ یعنی هر شخصی مطلبی را در نفس خویش یافته و به تحلیل آن می‌پردازد. درست است که در چنین مواردی استدلال انجام می‌پذیرد؛ اما این استدلال، تحلیلی است نه استدلال خارجی که از یک شیء به شیء دیگر منتقل می‌شویم.

چنین استدلالاتی بسیار کاربرد دارند و این‌گونه نیست که محدود به موارد اندکی باشند؛ به‌طور مثال هیچ‌یک از استدلال‌هایی که در مورد هستی بوده و در فلسفه‌ی اسلامی به آنها پرداخته می‌شود، لمی و انی نیستند، بلکه تحلیلی هستند.

پس انحصار استدلال در برهان لمی و انی صحیح نیست، بلکه نوع دیگری از استدلال نیز رایج است که در فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد و ملازمات عامه نام دارند. در چنین استدلال‌هایی نه از علت خارجی به معلول منتقل می‌شویم و نه از معلول خارجی به علت؛ زیرا در چنین استدلال‌هایی دوگانگی خارجی وجود ندارد. این استدلال‌ها تحلیلی هستند؛ یعنی در ظرف تحلیل ذهن از مرتبه‌ای از ادراک به مرتبه‌ی عمیق‌تر ادراک حرکت می‌شود.

به‌طور مثال یکی از بحث‌های فلسفه، بحث از اصالت وجود است؛ درحالی‌که اصالت در خارج وجودی جدای از وجود ندارد تا گفته شود یا از علت به معلول منتقل شده‌ایم و یا بالعکس. اصالت و وجود در خارج به یک وجود موجودند؛ اما با تحلیل واقعیت واحد، مفاهیم متعددی برای انسان حاصل می‌شود که با ارزیابی و تحلیل این مفاهیم، نسبت بین آنها روشن می‌شود. مثلاً با تحلیل هستی، مفاهیمی مانند تشخص، اصالت، وجود، ماهیت و... برای انسان حاصل شده و به تحلیل آنها پرداخته می‌شود تا به نتایج مطلوب برسیم؛ درحالی‌که این هستی در خارج واحد است. به‌طور مثال علم به وجود کتاب داریم و با تحلیل مفاهیم، به دنبال این هستیم که اثبات کنیم وجود داشتن برای کتاب، بالعرض بوده و آنچه بالذات وجود دارد، مرتبه‌ی وجود است.

استدلال‌هایی که برای مباحثی مانند تبادر ارائه می‌شود نیز از نوع ملازمات عامه هستند. استدلال در این مباحث این‌گونه است که:

مطلبی را در ارتکاز خود یافته و به تحلیل آن می‌پردازیم؛

با تحلیل این ارتکاز مفاهیم مختلفی برای ما حاصل می‌شود؛

و با بررسی نسبت بین این مفاهیم از علم اجمالی ارتکازی به علم تفصیلی می‌رسیم.

به‌طور مثال با شنیدن لفظ «حیوان»:

معنای «فرس» به ذهن ما منسب می‌شود. این انسباق معنا، ارتکاز اولیه بوده و به تحلیل آن می‌پردازیم؛ یعنی به دنبال این هستیم که بدانیم چه چیزی منشأ انسباق این معنا شده و باعث شده این معنا در ذهن ما منسب شود؛ با تحلیل این ارتکاز و مقایسه‌ی انسباق‌ها مشخص می‌شود که منشأ انسباق گاهی وضع است، گاهی کثرت استعمال است و...؛

و با بررسی بین وضع، کثرت استعمال و دیگر قرائن روشن می‌شود که منشأ این انسباق قرینه نبوده است و در نتیجه به این علم تفصیلی می‌رسیم که منشأ انسباق، وضع بوده است.

به تعبیر دیگر:

با شنیدن لفظ «علی»، معنایی به ذهن منسب می‌شود؛

با تحلیل این انسباق روشن می‌شود که قبل از این انسباق وضعی صورت گرفته و «علی» به عنوان اسم یک شخص انتخاب شده است؛

سپس بین وضع و انسباق ملازمه برقرار شده و گفته می‌شود که «وضع علت انسباق است».

در این مثال با تحلیل ارتکاز روشن می‌شود که تا قبل از وضع، چنین انسباقی برای ما حاصل نمی‌شده است و پس از وضع با شنیدن این نام، آن شخص خاص به ذهن متبادر می‌شود. این انسباق علمی اجمالی است که با تحلیل آن به این علم تفصیلی می‌رسیم که وضعی صورت گرفته است و سپس بین مفهوم وضع و انسباق ملازمه برقرار شده و حکم به علیت وضع برای انسباق می‌شود.

جمع‌بندی

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که:

اشکال ثبوتی به تبادر مورد قبول نبوده و تبادر ثبوتاً مورد قبول است؛

اما اشکال اثباتی به تبادر را می‌پذیریم؛  
اما این اشکال به اصل استظهار ضربه‌ای نمی‌زند؛  
اما باعث می‌شود که در تشخیص اظهر و ظاهر دچار مشکل شویم؛ یعنی در جایی که باید یک ظهور را قرینه بر دیگری قرار داده و آن را به عنوان اظهر معرفی کرد،<sup>1</sup> به منشأ ظهور نیاز داریم و چون منشأ ظهور مردد بین وضع و کثرت استعمال می‌شود، نمی‌توان اظهر را تعیین کرد.

صحت حمل علامت حقیقت؛ و صحت سلب علامت مجاز دانسته شده است.

کلام «مرحوم آخوند»

ابتدا باید روشن شود مراد از «حمل» در «صحت حمل» حمل اولی است یا حمل شایع.

مراد از «حمل» در «صحت حمل»:

اگر حمل اولی باشد، «صحت حمل» به عنوان علامت حقیقت مورد قبول است؛

اما اگر حمل شایع باشد، «صحت حمل» به عنوان علامت حقیقت مورد قبول نیست.

اما مراد از «حمل» در «صحت سلب»:

چه حمل اولی باشد و چه حمل شایع، «صحت سلب» به عنوان علامت مجاز مورد قبول است.

استدلال بر علامت حقیقت نبودن صحت حمل به حمل شایع

«علی ایستاده است» حمل شایع بوده:

و حاکی از این است که موضوع، مصداق موضوع له محمول است؛

اما مشخص نمی‌کند که موضوع له چیست؛ یعنی موضوع له:

ممکن است همان موضوع باشد؛

و ممکن است اعم یا اخص از موضوع باشد.

مساوی بودن یا نبودن موضوع له با موضوع در حمل شایع به این دلیل است که در حمل شایع:

گاهی موضوع له همان موضوع است؛ به طور مثال کسی نام فرزند خود را «علی» می‌گذارد و می‌گوید «او علی

است». در این مثال موضوع له «علی» همان موضوع است؛ یعنی لفظ «علی» صرفاً برای این موضوع (او)

وضع شده است؛

و گاهی موضوع له اعم از موضوع است؛ به طور مثال می‌توان گفت «او انسان است». در این مثال موضوع له

«انسان» صرفاً «او» نیست، بلکه اعم از است.

بنابراین در جایی که «صحت حمل به حمل» شایع انجام می‌شود، موضوع له مشخص نمی‌شود؛ زیرا با حمل شایع تنها

این مطلب حکایت می‌شود که موضوع، مصداق معنای حقیقی است و مشخص نمی‌شود که معنای حقیقی فقط شامل موضوع

می‌شود یا گسترده‌تر از آن است.

استدلال بر علامت حقیقت بودن صحت حمل به حمل اولی

«انسان حیوان ناطق است» حمل اولی بوده:

و حاکی از این است که محمول معنای موضوع له است؛

و در مورد مصداق بودن موضوع برای محمول نیست؛ در نتیجه این اشکال پیش نمی‌آید که معنا محدود به موضوع

بوده یا وسیع‌تر از آن است.

در نتیجه این حمل معنای موضوع را مشخص کرده و علامت حقیقت است.

استدلال بر علامت مجاز بودن صحت سلب

اگر در جایی سلب محمول از موضوع صحیح باشد:

در صورتی که به حمل اولی باشد، نشان می‌دهد که محمول معنای موضوع له نیست؛ و در نتیجه معنا مجازی است؛

و در صورتی که به حمل شایع باشد، نه تنها نشان می‌دهد که محمول معنای موضوع له نیست، بلکه حاکی از این

مطلب است که شیئی که اعم از محمول است (و محمول مصداق آن است) نیز معنای موضوع له نیست.

به تعبیر دیگر در صحت سلب در حمل شایع این مطلب بیان می‌شود که موضوع، مصداق موضوع له محمول نیست.

مصادق موضوع له محمول نبودن به این معناست که:

نه محمول موضوع له است؛

و نه اعم از محمول که محمول مصداق آن است.

در نتیجه علامت مجاز بودن صحت سلب اثبات می‌شود.

کلام استاد

به کلام «مرحوم آخوند» دو اشکال وارد شده است که اشکال اول رایج‌تر از اشکال دوم است. طبق این دو اشکال نمی‌توان

صحت حمل به حمل اولی را علامت حقیقت دانست.

اشکال اول به کلام «مرحوم آخوند»

معیار صحت حمل در حمل اولی:

اتحاد مفهومی دانسته شده است؛

نه وحدت مفهومی.

«مرحوم آخوند» نیز این معیار را پذیرفته و به آن تصریح کرده‌اند؛ در صورتی که اگر ملاک، اتحاد مفهومی باشد، حمل

دو مفهوم بر هم صرفاً حاکی از اتحاد آن دو بوده و موضوع له مشخص نمی‌شود.

به‌طور مثال «انسان» با:

«حیوان ناطق»،

«حیوان»،

و «ناطق»،

متحد بوده و هر سه این مفاهیم بر «انسان» حمل می‌شوند و چون ملاک حمل اولی اتحاد مفهومی است، هر سه حمل:

«انسان حیوان ناطق است»،

«انسان حیوان است»،

و «انسان ناطق است»،

حمل اولی بوده و صحیح هستند و نمی‌توان گفت که موضوع له:

«حیوان ناطق» است که تمام ذات است؛

یا «حیوان» که جزء ذات است؛

یا «ناطق» که جزء ذات است.

پیش از «مرحوم آخوند» ملاک صحت حمل به حمل اولی وحدت مفهومی دانسته می‌شد که طبق آن:

«انسان حیوان است»،

و «انسان ناطق است»،

حمل شایع هستند؛ زیرا در این دو قضیه، موضوع و محمول وحدت مفهومی ندارند.

علت اینکه علمایی مانند «مرحوم آخوند» اتحاد را به‌عنوان ملاک صحت حمل اولی معرفی می‌نمایند این است که اگر وحدت مفهومی ملاک حمل اولی باشد، اشکالی صغروی پدید می‌آید و آن اینکه احراز وحدت مفهومی محال یا مستصعب بوده و در نتیجه احراز صحت حمل نیز محال یا مستصعب خواهد بود.

برای رفع این اشکال علمایی مانند «مرحوم آخوند» به جای وحدت، اتحاد را ملاک صحت حمل اولی معرفی نمودند. با این رامحل گرچه مشکل صغروی حل می‌شود؛ اما مشکل کبروی پدید می‌آید؛ زیرا اگر ملاک صحت حمل اولی اتحاد مفهومی باشد:

همان‌طور که تمام ذات (حیوان ناطق) به حمل اولی بر موضوع حمل می‌شود،

جزء ذات (حیوان یا ناطق) نیز به حمل اولی بر موضوع قابل حمل است؛

و در نتیجه موضوع له مشخص نمی‌شود.

«مرحوم آخوند» صحت حمل به حمل شایع را به‌عنوان علامت حقیقت نپذیرفتند و دلیل ایشان این بود که با این حمل، موضوع له مشخص نمی‌شود؛ یعنی در حمل شایع این تردید وجود دارد که موضوع له:

خود واقعیت است مانند «او علی است» که موضوع له «علی» خود «او» است؛

یا عنوان عامی است که واقعیت، فرد آن به شمار می‌رود؛ مانند «او انسان است» که موضوع له «انسان» عنوان عامی است که «او» فردی از آن است؛

و در نتیجه موضوع له مشخص نمی‌شود.

پس از آنجایی که در حمل شایع موضوع له مشخص نمی‌شود، این حمل به‌عنوان علامت حقیقت مورد قبول «مرحوم آخوند» قرار نگرفت؛ در صورتی‌که با این ملاک، در حمل اولی نیز موضوع له مشخص نمی‌شود؛ زیرا:

همان‌گونه که تمام مفهوم به حمل اولی بر آن قابل حمل است،

جزء المفهوم نیز با مفهوم اتحاد داشته و به حمل اولی بر آن حمل می‌شود؛

و در نتیجه موضوع له مشخص نخواهد شد.

اشکال دوم به کلام «مرحوم آخوند»

حتی اگر ملاک صحت حمل اولی را اتحاد بدانیم، باید مشخص کنیم که منظور از «مفهوم» در «اتحاد مفهومی» چیست؟ آیا مراد مفهوم ماهوی است یا شرح اسم؟

حمل اولی و شایع در فلسفه نسبت به ماهیات مطرح می‌شود؛ یعنی:

حد تام (حیوان ناطق) طبق نظر همه حمل اولی است؛

حد ناقص (حیوان یا ناطق) اختلافی است؛ یعنی:

اگر وحدت مفهومی ملاک حمل باشد، این حمل، حمل شایع است؛ زیرا «حیوان» و «ناطق» با «انسان»

وحدت مفهومی ندارند؛

و اگر اتحاد مفهومی ملاک حمل باشد، این حمل، حمل اولی است؛ زیرا «حیوان» و «ناطق» با «انسان»

اتحاد مفهومی دارند؛

و رسم تام و رسم ناقص (ضاحک و...) طبق نظر همه حمل شایع است.

باید به این نکته دقت کرد که واضع در وضع، لزوماً حد تام را در نظر نمی‌گیرد؛ به‌طور مثال برای انتخاب اسم فرزندی، حد تام وی لحاظ نمی‌شود، بلکه معتقدیم حد تام را کسی جز علام الغیوب یا کسی که با وی در ارتباط باشد، نمی‌داند؛ همان‌گونه که «مرحوم آخوند» نیز در بحث مشتق به این مطلب تصریح می‌کنند. شناخت حد تام اگر محال نباشد، مستصعب است و در نتیجه این‌گونه نیست که هر واضعی در هنگام وضع حد تام را لحاظ کند و نمی‌توان گفت که:

واضع باید حد تام را در نظر می‌گیرد،

و وضع را برای آن حد تام انجام می‌دهد،

و در نتیجه با اتحاد یا وحدت ماهوی موضوع له مشخص می‌شود.

مطالبی مانند وضع و همچنین دیگر مباحث الفاظ که در مورد صغرای ظهور هستند، ارتکازی بوده و باید با تحلیل ارتکاز به حقیقت آنها رسید. روش کار در این مباحث این‌گونه است که باید به ارتکاز رجوع کرده و به آنها عمق بخشید؛ یعنی از اجمال و وجود بسیط به تفصیل حرکت کرد. به‌طور مثال باید بررسی کرد در مواردی که خود ما یا دیگران به وضع پرداخته‌ایم، در ابتدا حد تام و جنس و فصل شیء را در نظر گرفته‌ایم و سپس وضع را انجام داده‌ایم یا خیر. آیا وضع «طاووس» برای یک پرندۀ خاص به این نحو بوده که واضع ماهیت آن پرندۀ را در نظر گرفته و سپس «طاووس» را برای آن وضع کرده است یا خیر.

با مراجعه به ارتکاز روشن می‌شود که وضع با لحاظ حد تام انجام نمی‌شود، بلکه زمانی که اطلاعات اولیه‌ای در حد شرح الاسم حاصل می‌شود، وضع صورت می‌گیرد. در این صورت با صحت حمل نمی‌توان به شرح الاسم رسید.

گفته شد که در فلسفه حمل حمد تام، حمل اولی و حمل رسم، حمل شایع دانسته می‌شود. از آنجایی که واضع حد تام را در نظر نمی‌گیرد، بلکه شرح الاسم را لحاظ می‌کند، نمی‌توان گفت شرح الاسمی که از عبارت فهمیده شده، همان شرح الاسمی است که واضع هنگام وضع آن را لحاظ کرده یا غیر از آن است. یک شیء می‌تواند شرح الاسم‌های متعددی داشته باشد و نمی‌توان تعیین کرد که واضع کدام یک از آنها را در نظر گرفته است.

هر شیئی یک حد تام دارد؛ زیرا حد تام از جنس و فصل تشکیل شده و چون جنس و فصل، همان ماده و صورت هستند، هر شیء صرفاً یک جنس و فصل دارد. حال اگر اشکال صغروی (عدم احراز وحدت مفهومی) وجود نداشت، می‌توانستیم بگوییم که:

مفهوم «الف» ماهیت شیء بوده و در نتیجه حمل، اولی است؛

و مفهوم «ب» ماهیت شیء نبوده و در نتیجه حمل، شایع است؛

اما از آنجایی که:

واضع در وضع خود، حد تام را لحاظ نمی‌کند؛<sup>1</sup>

و با شناخت شرح الاسم وضع را انجام می‌دهد؛

و هر شیئی شرح الاسم‌های متعددی دارد؛

نمی‌توان گفت که شرح الاسمی که به آن رسیده‌ایم، همان شرح الاسمی است که واضع آن را در نظر گرفته است تا حمل آن را علامت حقیقت و سلب آن را علامت مجاز بدانیم.

البته این مطلب مورد پذیرش است که صحت سلب علامت مجاز است؛ زیرا با توسعه‌ی در حمل (حمل شرح الاسم‌های متعدد بر شیء)، سلب تضییق می‌شود؛ در نتیجه صحت سلب مفهوم «الف»، به این معناست که این مفهوم در حدود و شرح الاسم‌هایی که آنها را می‌شناسیم وجود ندارد و در نتیجه مفهوم «الف» موضوع له نیست.<sup>2</sup>

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که:

صحت سلب چه به حمل اولی و چه به حمل شایع علامت مجاز است؛

صحت حمل چه به حمل اولی و چه به حمل شایع علامت حقیقت نیست.

1- اصولاً برای وضع شناخت و لحاظ حد تام ضرورت ندارد، بلکه شناخت و لحاظ شرح الاسم کافی است.

2- اشکال علم اجمالی و تفصیلی در اینجا نیز تکرار می‌شود و جواب نیز همان جواب قبل است که در آن علم اجمالی به علم ارتکازی معنا شد.

عدم تعریف دقیق اطراد منشأ اشتباهاتی شده و باعث انکار علامت حقیقت بودن آن می‌شود. به‌طور مثال ممکن است همانند «میرزای قمی» اطراد به معنای لغوی آن معنا شده و از آن نتیجه گرفته شود که اطراد علامت حقیقت نیست. توضیح اینکه:

معنای لغوی اطراد «شیوع داشتن» است؛

و شیوع در مجازات نیز محقق است؛

و به همین دلیل گفته می‌شود که اطراد و شیوع داشتن، علامت حقیقت نیست؛

اما با تعریف دقیق این واژه روشن می‌شود که هیچ‌یک از قائلین به اطراد با وجود اختلافاتی که در این زمینه دارند، اطراد را به معنای «صرف شیوع» نمی‌دانند و در نتیجه این اشکال به آنها وارد نیست.

1. تعریف «مرحوم آخوند»

ایشان در «کفایه» به تعریف اطراد نپرداخته‌اند؛ اما می‌توان تعریف ایشان را از پاسخی که به کلام «میرزای قمی» داده‌اند برداشت کرد.

به عقیده «میرزای قمی» اطراد علامت حقیقت نیست؛ زیرا مجاز نیز می‌تواند مانند حقیقت اطراد داشته باشد. به‌طور مثال: استعمال «رجل» در «خصوصیت رجليه» اطراد داشته و حقیقت در آن است،

اما استعمال «اسد» در «رجل شجاع» نیز اطراد داشته ولی حقیقت در آن نیست، بلکه این استعمال، مجازی است. پاسخ «مرحوم آخوند» به این اشکال این است که در صورتی اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز است که نوع علاقه در نظر گرفته شود؛ اما اگر نوع علاقه در نظر گرفته نشود، بلکه صنف علاقه لحاظ شود، نمی‌توان اطراد را علامت حقیقت دانست. به‌طور مثال:

«رجل» در «خصوصیت رجليه» اطراد دارد و این اطراد به نوع علاقه است؛ یعنی «رجل» در هر موردی که

با «رجل» شباهت داشته باشد به کار می‌رود. در نتیجه این اطراد علامت حقیقت است؛

و «اسد» در «رجل شجاع» اطراد دارد اما این اطراد به صنف علاقه است؛ یعنی «اسد» در هر موردی که

شباهت خاصی مانند «شجاعت» با «رجل» داشته باشد به کار می‌رود؛ در نتیجه این اطراد علامت حقیقت نیست.

اشکال به کلام «مرحوم آخوند»

بحث از نوع و صنف تأثیری در مطلب ندارد؛ زیرا اطراد:

اگر در مقامات مختلف باشد، علامت حقیقت است؛ چه در نوع علائق مانند نوع مشابهت باشد و چه در صنف

علائق مانند شجاعت باشد؛

و اگر در مقامات مختلف نباشد، علامت حقیقت نیست؛ چه در نوع علائق باشد و چه در صنف علائق.

به تعبیر دیگر:

همان‌طور که اگر صنف علاقه مانند «مشابهت در شجاعت» فقط در مقام مبالغه باشد، مجاز مشهور است؛ اگر

نوع علاقه مانند «مطلق مشابهت» نیز فقط در مقام مبالغه باشد، مجاز مشهور است؛

و همان‌طور که اگر نوع علاقه مانند «مطلق مشابهت» در مقامات مختلف باشد، مجاز نیست، اگر صنف علاقه

مانند «مشابهت» نیز اگر در مقامات مختلف باشد، مجاز نیست.

در نتیجه پاسخ «مرحوم آخوند» برای تفکیک بین اطراد و مجاز مشهور پذیرفته نیست و باید یکی از راه‌هایی را که بیان خواهد شد به‌عنوان راحل این مسئله برگزید.

2. تعریف مختار، تعریف «مرحوم اصفهانی»

«مرحوم اصفهانی» اطراد را این‌گونه معنا می‌کنند: «اطراد شیوع استعمال لفظ است در افراد مختلف معنای محتمل، در مقامات مختلف».

قیود تعریف

با دقت در قیود تعریف، تفاوت تعریف «مرحوم اصفهانی» با دیگر تعاریف مشخص شده و زمینه‌ی طرح بعضی از اشکالات به اطراد از بین می‌رود.

قید «شیوع استعمال»

طبق این تعریف آنچه در اطراد مورد نیاز است، کثرت استعمال نیاز است نه استعمال در تمامی موارد.

قید «معنای محتمل»

قبل از رجوع به اطراد، معنایی را در ذهن داریم که احتمال موضوع له بودن آن را می‌دهیم و با اطراد به دنبال احراز موضوع له بودن این معنای مرتکز هستیم؛ در نتیجه این‌گونه نیست که بدون هیچ اطلاعی در مورد معنای لفظ به دنبال استفاده از اطراد باشیم. به عبارت دیگر در اطراد حرکت از اجمال به تفصیل اتفاق می‌افتد.

رسیدن به معنای اجمالی واژه این‌گونه است که:

با رجوع به لغت‌نامه‌ها معانی متعددی را یافته‌ایم و به دنبال این هستیم که موضوع له را از بین این معانی بیابیم؛ یا اینکه به‌وسیله‌ی تبادر یا صحت حمل معنایی را برای یک واژه یافته‌ایم اما نمی‌دانیم که این معنا موضوع له است یا خیر.

نکته: اگر مدارس مختلف لغویین یک معنا را برای واژه‌ای بیان کنند، به موضوع له بودن آن معنا اطمینان حاصل می‌شود؛ اما در صورت اختلاف لغویین، چند معنا داریم که احتمال موضوع له بودن هر یک از آنها می‌رود. گاهی نیز محتمل بودن معنای موضوع له به این دلیل است که با تبادر به معنایی رسیده‌ایم ولی به دلیل اشکال اثباتی تبادر،<sup>1</sup> نتوانسته‌ایم معنای موضوع له را احراز کنیم. در چنین موردی:

ظهور احراز می‌شود؛

اما شناخت اظهر و ظاهر برای ما مهم است؛

و برای شناخت اظهر باید منشأ ظهور بررسی شود؛

و به همین دلیل به دنبال این هستیم که به‌وسیله‌ی اطراد به این نتیجه برسیم که منشأ این ظهور وضع هست یا خیر. بیان ایشان برای اثبات تعریف اطراد این است: فرض کنید لفظ «رجل» را داریم، معنای اجمالی آن را نیز می‌دانیم و به دنبال این هستیم که بدانیم این معنا، موضوع له این واژه است یا خیر.

برای اینکه به‌وسیله‌ی اطراد به این نتیجه برسیم که یک معنا، موضوع له یک لفظ است، باید مراحل طی شود. قید «مقامات مختلف»

همان‌گونه که اطراد «شیوع استعمال» است، مجاز مشهور نیز «شیوع استعمال» است، با این تفاوت که:

اطراد «شیوع استعمال در مقامات مختلف» است؛

اما مجاز مشهور «شیوع استعمال در مقامی خاص» مانند مبالغه است.

اگر به این قید توجه نشود، تفاوت اطراد با مجاز مشهور روشن نشده و در نتیجه این اشکال پدید می‌آید که چون مجاز مشهور نیز شیوع استعمال است، نمی‌توان اطراد را علامت حقیقت دانست. مثال اطراد

با استفاده از راه‌هایی که بیان شد به این نتیجه رسیده‌ایم که «رجل» یعنی «آن که خصوصیت رجولیت را داشته باشد». برای احراز موضوع له بودن این معنا:

باید مطرد بودن این معنا احراز شود؛

برای احراز مطرد بودن معنا باید استعمالات را بررسی کنیم؛

برای بررسی استعمالات، باید به استعمالات این واژه در قرآن (یا دیگر متون مانند روایات و اشعار عرب و...) مراجعه کنیم و بررسی کنیم که معنایی که احتمال موضوع له بودن آن می‌رود با این استعمالات سازگار است یا خیر.

با رجوع به استعمالات واژه‌ای مانند «رجل»:

گاهی از اوقات به این نتیجه می‌رسیم که استعمالات این واژه به نحوی نیست که اطراد را ثابت کند؛ یعنی استعمالات این واژه یا متعدد نیست یا اختصاص به یک مقام دارد؛ به عبارت دیگر این واژه چند بار استعمال شده است اما تمام این استعمالات، مربوط به مقام مبالغه هستند. در این صورت اطراد ثابت نمی‌شود؛ زیرا این استعمالات مربوط به یک مقام بوده و در نتیجه این احتمال وجود دارد که معنای محتمل، مجازی بوده و در مجاز شیوع پیدا کرده باشد؛ مانند مجاز مشهور که می‌تواند در یک مقام خاص شیوع پیدا کند؛<sup>2</sup>

و گاهی از اوقات به این نتیجه می‌رسیم که استعمالات این واژه معنا در به نحوی است که اطراد را ثابت می‌کند؛ یعنی استعمالات این واژه متعدد بوده و اختصاص به یک مقام نیز ندارد؛ به عبارت دیگر این واژه چند بار استعمال شده است و این استعمالات در مقامات مختلفی هستند که در آن مقامها «خصوصیت رجولیت» وجود دارد؛

در صورتی که با رجوع به استعمالات «رجل» به این نتیجه رسیدیم که این واژه:

در مورد افراد مختلف معنای محتمل مانند «علی»، «حسن» و... که «خصوصیت رجولیت» را دارند استعمال شده است؛

و همچنین این استعمال در مقامات مختلف مانند مبالغه و دیگر مقامات بوده است؛

و استعمال این واژه مختص به افراد معدود و یک مقام خاص نیست؛

ادعا می‌کنیم که به دلیل اطراد، موضوع له لفظ «رجل»، «خصوصیت رجولیت» است.

پس از اثبات اطراد:

اگر اطراد با متن همزمان بود، معنایی که اطراد آن احراز شده است، موضوع له لفظ دانسته می‌شود؛

1- نمی‌توان احراز کرد منشأ معنای منسب وضع بوده است و نه قرینه.

2- استعاره در مقام مبالغه و جزء و کل در اجزاء رئیس از مواردی هستند که می‌توانند شیوع داشته باشند.

اما اگر اطراد با متن فاصله‌ی زمانی داشت، فحص دیگری برای بررسی تغییرات لفظ لازم است. اگر فحص انجام شد و تغییری در لفظ مشاهده نشد، می‌توان با تمسک به اصالة عدم نقل گفت معنایی که اطراد آن احراز شده است، موضوع له لفظ است.

مثال اطراد

با استفاده از راه‌هایی که بیان شد معنای «رجل شجاع» را برای «اسد» یافته‌ایم. برای احراز موضوع له بودن این معنا: به استعمالات این واژه در محدوده‌ای مانند قرآن رجوع می‌کنیم؛ و این مطلب را بررسی می‌کنیم که معنای «رجل شجاع» بر این استعمالات تطبیق می‌کند یا خیر؛ یعنی به دنبال این هستیم که بدانیم واژه‌ی «اسد» بر افراد «رجل شجاع» اطلاق شده است یا نه. با رجوع به استعمالات واژه‌ی «اسد» به این نتیجه می‌رسیم که این واژه: در مورد افراد مختلفی که «رجل شجاع» هستند به کار رفته است؛ یعنی واژه‌ی «اسد» در «رجل شجاع» کثرت استعمال دارد؛

اما این استعمالات در مقامات عدیده نیستند؛ زیرا هر جایی واژه‌ی «اسد» در «رجل شجاع» به کار رفته است، مقام، مقام مبالغه بوده است؛ یعنی استعمال واژه‌ی «اسد» در «رجل شجاع» برای مبالغه‌ی در شجاعت بوده است و در غیر این مقام، «اسد» در «رجل شجاع» به کار نمی‌رود. به همین دلیل در این مثال، اطراد ثابت نمی‌شود.

**نکته:** برای بررسی استعمالات، ابتدا به استعمالات قرآنی یک واژه توجه می‌کنیم.<sup>1</sup> اگر با بررسی استعمالات یک واژه در قرآن مشخص شد که استعمالات متعدد نبوده یا همه در یک مقام هستند، استعمالات آن واژه در روایات نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند و اگر باز هم با این مشکل روبرو شدیم، دامنه‌ی جستجو را وسیع‌تر کرده و استعمالات واژه در اشعار عرب را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم. در مرحله‌ی بعد متون فقهای قدیم نیز به دامنه‌ی جستجو اضافه شده و استعمالات آن نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند.

هرچه دامنه‌ی جستجو به عصر صدور نزدیک‌تر باشد، بهتر است؛ زیرا: اگر استعمالات از زمان صدور فاصله‌ی زمانی داشته باشند، به اصالة عدم نقل نیز نیاز پیدا خواهیم کرد و هرچه این فاصله بیشتر باشد، فحص بیشتری برای احراز عدم نقل لازم خواهد بود؛ اما اگر بتوانیم با بررسی استعمالات قرآنی، روایی یا اشعار عرب فصیح به اطراد برسیم، نیاز به فحص از نقل یا عدم نقل واژه نداریم.

3. تعریف «مرحوم بروجردی»<sup>2</sup>

«مرحوم آیت الله بروجردی» اطراد را این‌گونه معنا می‌کنند: «اطراد حسن استعمال لفظ است در افراد مختلف معنای محتمل، در همه‌ی مقامات».

طبق این تعریف، اطراد با مجاز مشهور تفاوت دارد؛ زیرا:

در مجاز مشهور لفظ در معنای مجازی به کار می‌رود، اما این استعمال در تمامی مقامات نیست؛ اما در اطراد لفظ در معنایی به کار می‌رود و این استعمال در تمامی مقامات است.

در نتیجه اگر لفظی:

در افراد مختلف معنای محتمل استعمال شود،

و این استعمال در همه‌ی مقامات باشد،

و این استعمال حسن باشد،

اطراد ثابت می‌شود.

مثال اطراد

«رایت علیا یرمی» استعمال حقیقی بوده و در این استعمال صرفاً باید احراز شود که «رمی» از «علی» صادر شده است؛ اما در «رایت اسدا یرمی»، طبق مسلک حقیقت ادعائیه که مورد قبول «مرحوم بروجردی» است:

هم باید ثابت شود «علی» آن قدر شجاع است که گویا فردی از افراد «اسد» است؛

هم باید مقام سخن احراز شود.

در «رایت علیا یرمی» مقام سخن مطرح نیست و با صرف اینکه «علی» را در حال تیر انداختن ببینیم، می‌توانیم بگوییم «رایت علیا یرمی»؛ اما در «رایت اسدا یرمی» باید مقام سخن نیز احراز شود.

علت این تفاوت این است که:

1- رجوع به قرآن به این دلیل است که قرآن متن عربی فصیح بوده و الفاظ نیز همان الفاظی هستند که معصوم علیه‌السلام آنها را بیان کرده است و به همین دلیل مشکلاتی که در استعمال پدید می‌آید در این مورد وجود ندارد.

2- «مرحوم اصفهانی» در «نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قدیم)» ج 1، ص: 51؛ «مرحوم آیت الله بروجردی» در «نهاية الاصول» صفحه 42 و 43؛ «محاضرات» «مرحوم خویی» جلد اول صفحه 121 تا 124؛ «دروس فی علم الاصول» «مرحوم تبریزی».

استعمال «رایت علیا یرمی» در تمامی مقامات صحیح است؛

اما استعمال «رایت اسدا یرمی» در تمامی مقامات صحیح نبوده و فقط در مقام مبالغه در شجاعت علی است که این استعمال استحسان طبع دارد.

به عبارت دیگر:

استعمال حقیقی در همه‌ی مقامات صحیح است و در نتیجه صرف احرار معنای موضوع له برای صحت استعمال کافی است؛

اما استعمال مجازی در همه‌ی مقامات صحیح نبوده و مختص به مقامی خاص است و در نتیجه صرف احرار معنای موضوع له<sup>1</sup> برای صحت استعمال کافی نیست، بلکه علاوه بر احرار معنای موضوع له، باید مقام سخن نیز احرار شود.

پس طبق کلام «مرحوم بروجردی» اطراد این‌گونه شکل می‌گیرد که برای احرار حقیقی بودن معنای محتمل، باید استعمالات اهل لسان (قرآن، روایات و... در زبان عربی) بررسی شده و احرار شوند که این استعمالات در همه‌ی مقام‌ها استحسان طبع دارند یا مختص به مقامی خاص هستند. تفاوت حقیقت و مجاز در همین مطلب است؛ توضیح اینکه:

امر اول یعنی لحاظ معنای موضوع له در تمام استعمالات وجود دارد؛

اما امر دوم یعنی مختص به مقام خاصی بودن فقط در مجاز وجود دارد و استعمال حقیقی مختص به مقام خاصی نیست.

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که:

اطراد یعنی کشف این مطلب که در استعمال، امر دوم لحاظ نشده و امر اول برای صحت استعمال کافی است؛ و عدم اطراد یعنی کشف این مطلب که در استعمال، امر دوم نیز لحاظ شده و امر اول برای صحت استعمال کافی نیست؛ یعنی اگر این استعمال در مقامی دیگر به کار رود، استعمال حسن نیست.

به همین جهت است که:

استعمال حقیقی به زمان خاص، مکان خاص و موقعیت خاص وابسته نیست، بلکه با احرار معنای موضوع له، استعمال انجام می‌گیرد؛

اما استعمال مجازی به زمان خاص، مکان خاص و موقعیت خاص وابسته است و اگر وجود این مقامات احرار شود، استعمال صحیح خواهد بود.

مثال عدم اطراد

«اسد» در معنای «رجل شجاع» به کار می‌رود؛ اما این استعمال در تمامی مقامات نیست، بلکه صرفاً در مقام مبالغه است؛ یعنی:

استعمال «اسد» در معنای «رجل شجاع» در میدان جنگ صحیح است؛

اما در حالت عادی نمی‌توان افراد را «اسد» خطاب کرد و این واژه را در معنای «رجل شجاع» به کاربرد. چنین استعمالی حسن نیست؛ یعنی طبع آن را نمی‌پسندد.

راه احرار حسن بودن استعمالات این است که به قرآن، روایات و دیگر منابعی که بیان شد رجوع شود و با بررسی آنها حسن بودن یا نبودن استعمالات را احرار کرد.

تفاوت اول تعریف «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم بروجردی»

«مرحوم اصفهانی» اطراد را استعمال در مقامات متعدد می‌داند؛ اما «مرحوم بروجردی» اطراد را استعمال در جمیع مقامات می‌داند و به همین دلیل معتقدند که اگر نیازی به احرار مقام سخن نباشد، استعمال حقیقی است؛ زیرا استعمال حقیقی در تمام مقامات صحیح است.

تفاوت دوم تعریف «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم بروجردی»

«مرحوم اصفهانی» از واژه‌ی «حسن» استفاده نمی‌کرد؛ اما «مرحوم بروجردی» از واژه‌ی «حسن» استفاده کرده و می‌گوید باید بررسی شود که استعمال حسن و استحسان طبع دارد یا خیر.

نقد تعریف «مرحوم بروجردی»

دو تغییری که ایشان در تعریف «مرحوم اصفهانی» ایجاد نموده‌اند باعث اشکال در تعریف ایشان شده است.

نقد به قید «همه‌ی مقامات»

نقد اول

این‌گونه نیست که استعمال حقیقی در همه‌ی مقامات صحیح باشند. توضیح اینکه استعمال کلمات در موارد مختلف، متفاوت است. به‌طور مثال نحوه‌ی صحبت کردن هر شخص با دوست خود با نحوه‌ی صحبت کردن او با فردی که به تازگی با او آشنا شده تفاوت دارد. این استعمالات متفاوت، مجازی نبوده و تفاوت آنها ناشی از رعایت آداب استعمال است؛ یعنی صرف‌نظر از استعمال لفظ در موضوع له، رعایت آداب استعمال باعث تفاوت بین استعمال‌ها می‌شود.

1- طبق مسلک حقیقت ادعائیه که مسلک «مرحوم بروجردی» است، باید معنای موضوع له احرار شود و طبق مسلک مشهور که مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، باید معنای غیر ما وضع له احرار شود.

به‌طور مثال موضوع له واژه‌ی «قهار» کسی است که دارای سلطه و تسلط است؛ اما استعمال این واژه در تمام مقامات صحیح نیست و نمی‌توان در مقام طلب آمرزش از این واژه استفاده کرد و گفت: «یا قهار اغفر لی». در نتیجه:

درست است که معنای حقیقی برخلاف معنای مجازی مختص به مقام خاصی نیست؛ اما این‌که معنای حقیقی در همه‌ی مقامات استحسان طبع باشد، مورد پذیرش نیست؛ زیرا استحسان طبق صرفاً تابع موضوع له بودن نیست، بلکه تناسب و ترکیب کلمات، زمان و مکان سخن و... نیز در آن نقش دارند.

نقد دوم

اضافه کردن قید «همه‌ی مقامات» به تعریف ضرورتی ندارد؛ زیرا هدف از تعریف این است که اطراد از مجاز مشهور تفکیک شود و این هدف با قید «بیش از یک مقام» حاصل می‌شود؛ زیرا:

هر معنای مجازی‌ای مختص به یک مقام است؛ به‌طور مثال استعاره مختص به مقام مبالغه و جزء و کل، مختص به اجزاء رئیسه است؛

و در نتیجه اگر علاقه‌ی محتمله علاقه‌ی مبالغه باشد، با استعمال در غیر این مقام مشخص می‌شود که معنا حقیقی بوده و استعاره نیست؛ همچنین اگر احتمال علاقه‌ی مشابهت نیز محقق باشد، باید احراز شود که این استعمال در غیر مقام مشابهت نیز صحیح است و با نفی این دو احتمال مشخص می‌شود که معنا حقیقی است.

به تعبیر دیگر در معنایی که مردد بین حقیقت و مجاز بودن است تمام علاقات محتمل نبوده و صرفاً احتمال وجود بعضی از علاقات می‌رود و همین که احراز کنیم استعمال در بیش از علاقات محتمل نیز صورت می‌گیرد، مشخص می‌شود که معنا حقیقی است و نیازی به اثبات استعمال در همه‌ی مقام‌ها نیست.

رسیدن به معنای حقیقی نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه رسیدن به معنای حقیقی:

طبق تعریف «مرحوم بروجردی» بسیار مشکل است؛ زیرا طبق این تعریف برای رسیدن به معنای حقیقی باید ثابت کنیم استعمال در همه‌ی مقامات حسن است و در نتیجه باید استعمالات فراوانی را بررسی کنیم؛

اما طبق تعریف «مرحوم اصفهانی» آسان است؛ زیرا طبق این تعریف برای رسیدن به معنای حقیقی صرفاً باید ثابت کنیم که استعمال در از مقامات محتمل نیز صحیح است و مقامات محتمل نیز محدود هستند.

به‌طور مثال «ضرار» اگر به معنای جزاء بر ضرر باشد، به علاقه‌ی سبب و مسبب است و برای رسیدن به معنایی حقیقی صرفاً باید ثابت شود با این معنا در غیر از مقام سبب و مسبب نیز به کار رفته و نیازی به احراز استعمال در همه‌ی مقامات نیست و اصولاً احراز چنین مطلبی دشوار است.

دشوار بودن این معنا زمانی روشن‌تر می‌شود که توجه شود استعمالات در آیات و روایات به اندازه‌ای نیست که برای رسیدن به معنای حقیقی بتوانیم استعمال در تمام مقامات را احراز کنیم.

نکته: اینکه برای رسیدن به معنای حقیقی چه مقامی باید بررسی شود با توجه به علم بلاغت مشخص می‌شود. ادبا با بررسی مجازات، مقام‌هایی را برای آنها معرفی کرده‌اند؛ به‌طور مثال استعاره را مربوط به مقام مبالغه و جزء و کل را مربوط به اعضاء رئیسه می‌دانند. با بررسی این مطلب روشن می‌شود که این قاعده مختص به یک مکتب ادب نیست، بلکه ادبا با وجود اختلافاتی که با هم دارند، استعاره را مربوط به مقام مبالغه می‌دانند؛ و به همین جهت است که به صحت این مطلب اطمینان پیدا می‌کنیم.

به همین جهت اگر در جایی احتمال استعاره بودن معنا مطرح باشد، باید بررسی که استعمال در غیر از مقام مبالغه نیز انجام می‌پذیرد یا نه که در صورتی که احراز کنیم استعمال در غیر از این مقام نیز انجام می‌شود، به حقیقی بودن معنا اطمینان حاصل می‌کنیم. حداکثر تعداد مقاماتی که بیان شده‌اند، 25 مقام است که حصر آنها عقلی نیست و با بررسی مقام‌های محتمل طبق تعریف «مرحوم اصفهانی» و بررسی تمام این مقام‌ها، طبق تعریف «مرحوم بروجردی» و احراز استعمال در غیر این مقام‌ها، اطمینان به حقیقی بودن معنا حاصل می‌شود.

4. تعریف «مرحوم خویی»

«مرحوم خویی» اطراد را این‌گونه تعریف می‌کنند: «اطراد صحت استعمال لفظ است در معنای محتمل، نزد اهل لسان و در تمام ترکیب‌های معنا». این تعریف با تعاریف قبل تفاوت‌هایی دارد.

تفاوت اول با تعاریف قبل

در تعاریف قبل قید صحت استعمال «نزد غیر» وجود نداشت و حتی تعریف «مرحوم بروجردی» ظاهر در این است که اگر کسی ذائقه‌ی اهل لسان را دارد و با ذائقه‌ی خودش استعمال را در بیش از یک مقام حسن می‌داند، می‌تواند معنا را موضوع له بداند؛ اما «مرحوم خویی» معتقد است که اطراد به معنای استعمال نزد خود شخص نیست، بلکه استعمال نزد غیر است.

به نظر «مرحوم خویی» تفاوت بین تبادر و صحت حمل و بین اطراد در همین مطلب است؛ یعنی:

تبادر و صحت حمل در مورد استعمال خود شخص است؛ یعنی هر کس با مراجعه به نفس خود بررسی می‌کند که چه معنایی به ذهن او منسب شده است یا چه معنایی صحت حمل یا سلب دارد؛

اما در اطراد باید به اهل لسان مراجعه شده و صحت استعمال نزد آنها احراز شود.

تفاوت دوم با تعاریف قبل

«مرحوم اصفهانی» صرفاً تعبیر «کثرت استعمال» را به کار بردند؛ «مرحوم بروجردی» از واژه‌ی «حُسن» استفاده کردند و «مرحوم خویی» از واژه‌ی «صحت» در تعریف خود استفاده می‌کنند. عبارت «مرحوم تبریزی» در بیان تعریف اطراد این است: اگر لفظی برای معنایی وضع شده باشد، اطراد دارد؛ به این معنا که استعمال لفظ در هر ترکیبی از آن معنا، نزد اهل لسان صحیح است.<sup>1</sup>

تفاوت سوم با تعاریف قبل

در تعاریف قبل از واژه‌ی «مقامات» استفاده می‌شد؛ اما در این تعریف از واژه‌ی «ترکیب‌های متفاوت» استفاده شده و معنای این واژه مبهم است. واژه‌ی «مقامات» در بلاغت بر اساس علائق مجاز تفسیر می‌شوند؛ اما باید دید منظور از «ترکیب‌ها» در این تعریف چیست.

«مرحوم خویی» به توضیح این واژه نپرداخته‌اند، اما توضیحی که «مرحوم تبریزی» از این واژه ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که مراد از «ترکیب» همان «مقام» بوده و تفاوت صرفاً در تعبیر است. «مرحوم تبریزی» در توضیح استعمال واژه‌ی «اسد» در «رجل شجاع» این‌گونه بیان می‌کنند که:

استعمال «اسد» در «رجل شجاع» نزد اهل لسان زیاد است؛ اما تمامی این استعمالات در مقام مبالغه بوده و اگر اهل لسان لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال کند، مورد اعتراض دیگران قرار می‌گیرد. به‌طور مثال نمی‌توان به خاطر بوی بد دهان شخص، او را «اسد» نامید. همچنین:

استعمال «رقبه» در «عبد» نزد اهل لسان زیاد است؛ اما تمامی این استعمالات در مواردی مانند «اعتق رقبتی» است و اگر کسی این واژه را در مقام دیگری استفاده کرده و بگوید «مرض رقبتی» مورد اعتراض دیگران قرار می‌گیرد. نتیجه این‌که:

اگر لفظی نزد اهل لسان، در معنایی در تمام ترکیب‌ها استعمال شد، معنا حقیقی است؛ و اگر لفظی نزد اهل لسان، در معنایی فقط در بعضی از ترکیب‌ها استعمال شد، معنا مجازی است. حال استعمال در بعضی از ترکیب‌ها:

اگر کثرت داشته باشد، معنای مجازی، مجاز مشهور است؛ و اگر کثرت نداشته باشد، معنای مجازی، مجاز مشهور نیست.

مثال اطراد

با بررسی استعمالات واژه‌ی «ماء» نزد اهل لسان مشخص می‌شود که: اهل لسان این لفظ را در «جسم سیال بارد بالطبع» به کار می‌برند؛ و این استعمال در ترکیب‌های مختلف صحیح است؛<sup>2</sup> در نتیجه می‌توانیم به دلیل اطراد، موضوع له لفظ «ماء»، «جسم سیال بارد بالطبع» است. مثال عدم اطراد

با بررسی استعمالات واژه‌ی «اسد» روشن می‌شود که: اهل لسان این واژه را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنند؛ اما این استعمال در همه‌ی ترکیب‌ها صحیح نیست، بلکه تنها در ترکیب‌هایی صحیح است که جنبه‌ی مبالغه داشته باشند؛

در نتیجه نمی‌توان گفت که «رجل شجاع» موضوع له واژه‌ی «اسد» است.

نکته: «مرحوم خویی» معتقدند:

اگر لغویین با مبانی مختلفی که دارند معنای واحدی را برای یک لفظ ذکر کنند، به موضوع له بودن معنا اطمینان حاصل می‌شود؛

اما اگر لغویین معانی متعددی را برای یک لفظ ذکر کنند، هر کدام از معانی به‌عنوان معنای محتمل در نظر گرفته می‌شود و با رجوع استعمال اهل لسان این مطلب بررسی می‌شود که صحت استعمال در مقامات مختلف است یا خیر که اگر استعمال در مقامات مختلف صحیح باشد، موضوع له کشف می‌شود.

اطراد، ریشه‌ی دیگر علائم وضع

از آنجایی که «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم تبریزی» استعمال نزد اهل لسان را در اطراد شرط می‌دانند، معتقدند که ریشه‌ی تبادر و صحت حمل و سلب نیز اطراد است. علت این امر این است که تبادر و صحت حمل و سلب از علمی اجمالی و ارتکازی شروع می‌شوند و منشأ پیدایش این علم اجمالی این است که شخص متوجه استعمالات یک واژه در معنا

1- نوار شماره 35، دقیقه‌ی 39.

2- در صحت استعمال لفظ در ترکیب‌های مختلف، تفاوتی ندارد که یک نفر این لفظ را در ترکیب‌های مختلف استعمال کند یا افراد متفاوت این لفظ را در ترکیب‌های مختلف استعمال کنند ولی استعمال دیگری را اشتباه ندانند.

نزد اهل لسان شده است. به‌طور مثال شخص مشاهده می‌کند که کسی که به دنبال آب است، از واژه‌ی «ماء» استفاده کرده و این واژه را در معنای «آب» استعمال می‌کند. شخص با شنیدن این استعمالات به این نتیجه می‌رسد که این شیء، «ماء» نام دارد. در اینجا ممکن است شخص به علت آشنا نبودن با تراکیب، مجاز مشهور را به جای معنای حقیقی استعمال کند؛ اما پس از اینکه شخص با تراکیب نیز آشنا شد، می‌تواند به تبادر خودش اعتماد کند.

در نتیجه اگر شخص با استعمالات اهل لسان آشنا نباشد، علم اجمالی به معنا نیز برای وی حاصل نشده و به همین دلیل نمی‌تواند از تبادر و صحت حمل و صحت سلب استفاده کند.

این مطلب نشان می‌دهد که اطراد ریشه‌ی دیگر علائم است؛ زیرا:

دیگر علائم از علمی اجمالی و ارتکازی شروع می‌شوند؛

و ریشه‌ی آن علم اجمالی استعمالات اهل لسان است؛

به همین دلیل:

اگر اطراد و کثرت استعمال اهل لسان در مقامات عدیده نباشد، علم اجمالی به معنا حاصل نمی‌شود؛

و با نبودن علم اجمالی تبادر و صحت حمل و سلب نیز محقق نمی‌شوند.

بررسی تعریف «مرحوم خویی»

بررسی قید «تمام ترکیب‌ها»

اشکالی که به تعریف «مرحوم بروجردی» وارد شد، بر تعریف «مرحوم خویی» نیز وارد است؛ زیرا هدف از تعریف این است که اطراد از مجاز مشهور تفکیک شود و این هدف با قید «بیش از یک ترکیب» حاصل می‌شود؛ زیرا:

هر معنای مجازی‌ای مختص به یک حصه از ترکیبات است؛

و در نتیجه باید بررسی شود در معنایی که احتمال مجاز بودن آن هست، چه ترکیبی محتمل است؛

و همین که احراز شود معنای محتمل اختصاصی به آن ترکیب ندارد، احتمال مجاز مشهور بودن نفی می‌شود.

گرچه «مرحوم خویی» و «مرحوم خویی» عبارت «تمام ترکیب‌ها» را در تعریف اطراد ذکر می‌کنند؛ اما برای پیدا کردن معنای «ضرار» در بحث فقه «تمام ترکیب‌ها» را بررسی نمی‌کنند، بلکه چند ترکیب را بررسی کرده و همین که اختصاص معنا به یک ترکیب رد می‌شود، احتمال مجازیت «ضرار» در آن معنا را رد می‌کنند.

بررسی قید «صحت استعمال»

همان‌گونه که در نقد تعریف «مرحوم بروجردی» گفته شد، غیر از موضوع له، موارد دیگری مانند تناسب حکم و موضوع نیز در استعمال دخیل بوده و اگر این موارد رعایت نشوند، استعمال گرچه صحیح است؛ اما فاقد حُسن خواهد بود. به همین جهت برای مشخص کردن استعمال صحیح باید به جای استفاده از واژه‌ی «حُسن»، از واژه‌ی «صحت» استفاده شود؛ زیرا در این صورت تعریف تنها ناظر به استعمال لفظ در موضوع له شده و ناظر به موارد دیگر نیست؛ و در نتیجه شامل استعمالی خواهد بود که صحیح است اما حُسن ندارد.

بررسی قید «نزد اهل لسان»

«مرحوم تبریزی» در بیان وجه نیاز به این قید می‌فرماید: برای حصول اطمینان به صحت استعمال باید استعمال اهل لسان بررسی شود و استعمال غیر اهل لسان اعتباری ندارد.

ایشان در بحث استصحاب همین اشکال را به «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند. توضیح اینکه «مرحوم آخوند» برای رد کلام «شیخ انصاری» استعمالات واژه‌ی «نقض» را مطرح کرده و استعمال «نقضت الحجر من مکانه» را حسن نمی‌دانند.<sup>1</sup> اشکال «مرحوم تبریزی» به این کلام این است که آنچه اعتبار دارد، استعمالات اهل لسان است؛ زیرا در صورتی که اهل لسان استعمالی داشته باشند، ذوق سلیم و طبع مستقیم کشف می‌شود و «مرحوم آخوند» چون اهل لسان نیستند، نمی‌توانند حسن بودن یا نبودن این استعمالات را تعیین کنند.

این کلام «مرحوم تبریزی» مورد پذیرش است؛ اما باعث محدود شدن تعریف به «اهل لسان» نمی‌شود؛ زیرا آنچه اهمیت دارد این است که ذائقه‌ی اهل لسان کشف شود و:

اگر کسی ذائقه‌ی اهل لسان را تشخیص ندهد، باید در این زمینه به اهل لسان رجوع کند؛

اما اگر کسی به این اطمینان رسید که ذائقه‌ی اهل لسان را تشخیص می‌دهد و بر اساس ذائقه‌ی خود استعمالی را صحیح نداند، نقدی بر او وارد نیست و نمی‌توان گفت حتماً باید به اهل لسان رجوع شود.

به تعبیر دیگر: معیار اطراد، صحت استعمال است و در نتیجه نمی‌توان هر استعمالی را مهم دانست، بلکه استعمال کسی مهم است که:

یا اهل لسان باشد؛

یا ذائقه‌ی اهل لسان را داشته باشد.

1- ثم لا يخفى حسن إسناد النقص و هو ضد الإبرام إلى اليقين و لو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء و الاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام و استحكام و إن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك و إلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقضى له مع ركافة مثل نقضت الحجر من مكانه و لما صح أن يقال انتقض اليقين بانتقال السراج فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده مع بدهة صحته و حسنه؛ كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 390.

نکته: گرچه اکنون به زبان عربی فصیح تکلم نمی‌شود؛ اما باید دقت شود که اطراد مختص به زبان عربی فصیح نیست و همچنین اگر کسی اطمینان داشته باشد که ذائقه‌ی عرب اهل فصیح را تشخیص می‌دهد، دلیلی بر رد او نداریم.

بررسی ریشه بودن اطراد برای دیگر علائم

آنچه ریشه‌ی تبادر است، استعمال است نه اطراد؛ یعنی آنچه کودک با آن مواجه می‌شود و بر اساس آن معانی را یاد می‌گیرد، استعمال اهل لسان است؛ صرف‌نظر از اینکه این استعمال اطراد داشته باشد؛ یعنی در تراکیب مختلفه و مقامات عدیده محقق شود یا اطراد نداشته باشد. خود «مرحوم تبریزی» به این نکته تذکر می‌دهند که کودک ابتدا الفاظ را یاد می‌گیرد و چون هنوز مقامات را نیاموخته است، لفظ را در مقام خود استعمال نمی‌کند. این کلام «مرحوم تبریزی» به این معناست که آنچه ریشه‌ی تبادر است، استعمال است، نه اطراد.

ب) دلیل علامت حقیقت بودن اطراد

4 مسلک وجود دارد که هر یک از آنها دلیلی را برای علامت حقیقت بودن اطراد ذکر می‌کنند:<sup>1</sup>

اطراد علامت حقیقت است؛ زیرا حجیت اطراد به حجیت تبادر بازگشت می‌کند؛ «شهید صدر» قائل به این مسلک است؛

اطراد علامت حقیقت است؛ زیرا استعمال اهل لسان کاشف از وضع بوده و در نتیجه اطراد ریشه‌ی تبادر و صحت حمل و سلب است؛ «مرحوم خویی» قائل به این مسلک است؛

اطراد علامت حقیقت است؛ به دلیل حیثیت اطلاقیه؛ «مرحوم اصفهانی» قائل به این مسلک است؛

اطراد علامت حقیقت است؛ به دلیل کشف استعمال بلاقرینه؛ «مرحوم آقا ضیاء» قائل به این مسلک است.

برخی از علما که تعریف واحدی از اطراد دارند، دلایل متفاوتی را برای علامت حقیقت بودن اطراد ذکر می‌کنند و برخی دیگر که تعاریف متفاوتی از اطراد دارند، دلیل واحدی را برای علامت حقیقت بودن آن ذکر می‌کنند.

کسی که به دنبال انکار اطراد است، باید هر چهار مسلک را رد کند؛ اما برای پذیرش علامت حقیقت بودن اطراد، پذیرفتن یکی از مسالک کافی است؛ اما سعه و ضیق هر یک از دلایل با دیگری تفاوت دارد.

مسلک اول: اطراد، مکمل تبادر

تبادر بر 4 مقدمه استوار است:

با شنیدن لفظ «آب» معنایی خاص به ذهن انسباق پیدا می‌کند؛

انسباق امری حادث و ممکن بوده و نیازمند به علت است؛

علت انسباق یا وضع واضع است یا قرینه؛

قرینه علت انسباق نبوده است؛

در نتیجه وضع واضع علت انسباق بوده است.

همان‌گونه که گفته شد تبادر اشکالی اثباتی داشت و آن اینکه نمی‌توان مطمئن شد که علت انسباق قرینه نبوده و وضع است و اصالت عدم قرینه نیز برای حل این مسئله کافی نیست.

قائلین به مسلک اول معتقدند که این اشکال اثباتی با اطراد حل می‌شود؛ زیرا با بررسی مقامات مختلف و حقیقت بودن یک معنا در تمام آن مقامات مختلف، احتمال وجود قرائنی که به آنها التفات نداشته باشیم به اندازه‌ای ضعیف می‌شود که به عدم آن اطمینان پیدا می‌کنیم و در نتیجه اشکال مقدمه‌ی چهارم تبادر برطرف شده و می‌توان به موضوع له دست یافت.

طبق این مسلک، تبادر منشأ اطراد است و منشأ بودن تبادر برای اطراد به این معناست که برای دست یافتن به موضوع له از تبادر شروع کرده و سپس برای تکمیل استدلال از اطراد کمک می‌گیریم؛ به این نحو که:

ابتدا معنایی به ذهن متبادر شده است؛

اما این احتمال وجود دارد که این تبادر حاقی نبوده و مستند به قرینه باشد.

برای دفع این احتمال استعمالات متعدد بررسی می‌شود تا:

اطمینان به عدم وجود قرینه پیدا کنیم و موضوع له کشف شود؛ آن‌گونه که «مرحوم بروجردی» معتقد است؛

یا با حساب احتمالات، احتمال وجود قرینه از بین برود و موضوع له کشف شود؛ آن‌گونه که «شهید صدر» معتقد است.

بررسی مسلک اول

کسی که می‌خواهد از این مسلک استفاده کند دو راه در پیش دارد:

الف) روش «مرحوم بروجردی» را در پیش بگیرد. طبق این روش، شخص باید به اطمینان برسد که ذائقه‌ی او ذائقه‌ی اهل لسان است که در این صورت، کلام شخص پذیرفته بوده و اطمینان او برای خود وی حجت است. این راه حل به این دلیل پذیرفته است که در این راه حل مقدمات اول تا سوم تبادر دارای اشکال نیستند و صرفاً مقدمه‌ی

چهارم دارای اشکال اثباتی است و این اشکال با اضافه کردن اطراد و کثرت استعمال در مقامات مختلف حل می‌شود.

ب) روش «شهید صدر» را در پیش بگیرد. در این روش آشنایی با ذائقه‌ی اهل لسان مطرح نیست و هر شخصی می‌تواند با تبادری که برای او حاصل شده است به دنبال کشف معنای موضوع له برود. این روش مورد پذیرش نیست؛ زیرا در این رامحل علاوه بر مقدمه‌ی چهارم، خود تبادر نیز دچار اشکال است؛ چون تبادری که تبادر اهل لسان نباشد، برای کشف معنای موضوع له کارایی ندارد؛ هرچند این تبادر در مقامات مختلف باشد.

در نتیجه این تعبیر «شهید صدر» که تبادر:

اگر یک بار حاصل شود، احتمال دارد که به علت قرینه باشد؛

اما اگر چند بار حاصل شود، احتمال وجود قرینه از بین می‌رود و تبادر حاقی می‌شود؛

صحیح نیست؛ زیرا گرچه احتمال وجود قرینه از بین می‌رود؛ اما اگر ذائقه‌ی شخص، ذائقه‌ی اهل لسان نباشد، نمی‌توان گفت که تبادر حاقی است.

به‌طور خلاصه معتقدیم در رامحل اول:

اگر ذائقه‌ی شخص با ذائقه‌ی اهل لسان یکی باشد، بازگشت اطراد به اطراد در تبادر می‌پذیریم؛

و اگر این‌گونه نباشد، بازگشت اطراد به تبادر پذیرفته نیست.

مسلك دوم: استفاده از اطراد اهل لسان

این مسلك عكس مسلك اول است؛ یعنی:

علمایی که تبادر را ریشه‌ی اطراد می‌دانند، از تبادر برای رسیدن به وضع آغاز می‌کنند؛ به این نحو که با شنیدن لفظ معنایی به ذهن متبادر می‌شود و چون این احتمال وجود دارد که این معنا با قرینه به ذهن متبادر شده است، بررسی می‌شود که این انسباق در مقامات دیگر نیز اتفاق می‌افتد یا خیر. اگر این انسباق در موارد دیگر نیز وجود داشته باشد، اطمینان به عدم قرینه حاصل می‌شود؛

اما علمایی مانند «مرحوم خوبی» که اطراد را ریشه‌ی تبادر می‌دانند، معتقدند که با بررسی استعمال‌ات اهل لسان و صحیح بودن استعمال لفظ در معنا در مقامات مختلف، موضوع له بودن معنا کشف می‌شود.

به تعبیر دیگر:

در مسلك اول که تبادر ریشه‌ی اطراد دانسته می‌شود، نقطه‌ی آغاز رسیدن به معنای موضوع له تبادر است؛

و در مسلك دوم که اطراد ریشه‌ی تبادر دانسته می‌شود، نقطه‌ی آغاز رسیدن به موضوع له اطراد است.

توضیح اینکه برای رسیدن به موضوع له:

الف) طبق مسلك اول گفته می‌شود ابتدا معنایی به ذهن متبادر شده است اما این احتمال وجود دارد که این تبادر حاقی نبوده و مستند به قرینه باشد و برای دفع این احتمال، از اطراد کمک گرفته می‌شود؛

ب) اما طبق مسلك دوم ابتدا استعمال‌ات اهل لسان بررسی می‌شود. از آنجایی که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، این احتمال وجود دارد که استعمال‌ات اهل لسان نیز مجازی باشد. در اینجا برای دفع احتمال مجازی بودن استعمال، باید تعداد استعمال‌ات اهل لسان زیاد باشد، به‌گونه‌ای که این استعمال‌ات در مقامات مختلف انجام شده باشند. زمانی که احراز شد استعمال اهل لسان در معنای محتمل در مقامات مختلف کثرت دارد، کشف می‌شود که معنا، موضوع له بوده است؛ زیرا اگر معنای محتمل، معنای موضوع له نبود، اهل لسان آن را در مقامات مختلف استفاده نمی‌کردند.

رامحل دوم به این دلیل عكس رامحل اول است که:

قائلین به رامحل اول قید «نزد اهل لسان» را در تعریف اطراد ذکر نمی‌کنند؛ همانند «مرحوم بروجردی» که اطراد را به «اطراد حسن استعمال لفظ است در افراد مختلف معنای محتمل، در همه‌ی مقامات» کرده‌اند. در نتیجه تکیه‌ی این گروه بر تبادر خودشان از معنای لفظ است؛ یعنی قائلین به این مسلك معتقدند که ذائقه‌ی آنها ذائقه‌ی اهل لسان بوده و به همین دلیل به معنایی که به ذهن متبادر می‌شود توجه می‌کنند. با انسباق معنا به ذهن، حسن استعمال کشف می‌شود و سپس بررسی می‌شود که حسن استعمال مختص به یک مقام بوده یا در تمام مقامات وجود دارد و با احراز حسن استعمال در جمیع مقامات، موضوع له کشف می‌شود؛

اما قائلین به رامحل دوم اطراد را به شیوع استعمال «نزد اهل لسان» تعریف می‌کنند و به همین دلیل تکیه‌ی این گروه بر استعمال‌ات اهل لسان است.

اشکال «شهید صدر» به مسلك دوم

گفته شد که در این مسلك نقطه‌ی آغاز، اطراد استعمال نزد اهل لسان است. «شهید صدر» در اشکال به این مسلك می‌گوید: استدلال به این مسلك این‌گونه است:

استعمال اهل لسان یا به سبب وضع است و یا به سبب قرینه؛

از آنجایی که استعمال اطراد دارد، کشف می‌شود که استعمال اهل لسان به سبب قرینه نیست؛

در نتیجه موضوع له بودن معنا ثابت می‌شود؛

در حالی که سبب استعمال منحصر در وضع و قرینه نیست، بلکه می‌تواند به غرض اجمال گویی باشد که در این استعمال نه وضعی صورت گرفته و قرینه‌ای وجود دارد. پس چون استعمال اهل لسان منحصر در بالوضع و بالقرینه نیست، صحت استعمال اهل لسان در مقامات مختلف نیز نشان‌دهنده‌ی وضع نیست.

پاسخ به «شهید صدر»

معتقدیم این اشکال «شهید صدر» وارد نیست؛ به‌ویژه اگر تراکیب را همانند «مرحوم تبریزی» به مقامات معنا کنیم؛ زیرا: درست است که استعمال می‌تواند بالاجمال باشد؛

اما اجمال نیز مختص به مقام خاصی است و نمی‌تواند در همه‌ی مقامات یا مقامات متعدد باشد. بنابراین زمانی که استعمال اهل لسان در مقامات مختلف بوده و منحصر به مقام و ترکیب خاصی نباشد، کشف می‌شود که استعمال نه تنها بالقرینه نبوده، بلکه اجمال گویی نیز نبوده است؛ زیرا اجمال گویی نیز محدود به مقام‌هایی است که اقتضای اجمال گویی را دارند.

به عبارت دیگر هدف شخص حکیم از سخن‌گویی، تفهیم است و اجمال گویی در مقامی است که غرض در عدم تفهیم باشد. در نتیجه اجمال گویی مقام خاصی داشته و محدود به جایی است که غرض عدم انتقال معنی به مخاطب است. به‌طور مثال در قرآن علاوه بر آیات محکم، آیات متشابه نیز آورده می‌شود تا مفسران حقیقی قرآن شناخته شوند. این اجمال گویی منحصر در مقامی خاص است و نمی‌توان گفت در باقی موارد که غرض، بیان است، استعمال نه بالوضع است و نه بالقرینه.

بنابراین دو طرف نقض «شهید صدر» وارد نیست:

اینکه غرض مستعمل اجمال گویی باشد، صحیح نیست؛ زیرا اجمال گویی محدود به مقام خاصی است و احتمال اجمال گویی با بررسی تراکیب مختلف و صحیح بودن استعمال در آنها از بین می‌رود؛ و اینکه مصحح استعمال اعم از وضع یا قرینه باشد، نیز صحیح نیست؛ زیرا متکلم حکیم است و در صورتی که به دنبال انتقال مفاهیم باشد، باید استعمالی انجام دهد که ناشی از وضع یا قرینه باشد و در صورتی که به دنبال انتقال مفاهیم نباشد، در مقام اجمال گویی خواهد بود که با بررسی تراکیب مختلف و صحت استعمال در آنها، این احتمال از بین می‌رود.

این مطلب مورد انکار نیست که گاهی غرض متکلم اجمال گویی است اما باید دقت شود که اجمال گویی مقام خاصی دارد و با بررسی مقامات مختلف:

این احتمال که غرض متکلم اجمال گویی باشد از بین می‌رود؛

و چون قرینه‌ای در مقامات مختلف تکرار نشده است، احتمال وجود قرینه نیز از بین می‌رود؛ و در نتیجه موضوع له بودن معنا ثابت می‌شود.

در نتیجه مسلک دوم مورد پذیرش است.

نکته: در این روش اطراد اهل لسان مورد بررسی قرار می‌گیرد. حال:

اگر اهل لسان همزمان با متن مورد نظر باشند، به‌وسیله‌ی اطراد موضوع له کشف شده نیاز به اصالت عدم نقل نیست. به‌طور مثال در جایی که به دنبال ترجمه‌ی متن روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستیم و اطراد را با بررسی آیات قرآن به دست آورده‌ایم یا در جایی که به دنبال ترجمه‌ی متن روایت «امام صادق علیه‌السلام» هستیم و اطراد را با بررسی روایت «امام باقر» و «امام صادق» علیه‌السلام به دست آورده باشیم، برای اثبات موضوع له نیازی به اصالت عدم نقل نداریم؛<sup>1</sup>

اما اگر اهل لسان همزمان با متن مورد نظر نباشند؛ یعنی اگر با استعمالات زمان‌های بعد اطراد را احراز کنیم، برای کشف موضوع له نیاز به اصالت عدم نقل نیز داریم.

پس با این مطلب موافقیم که در جایی که اطراد با متن فاصله زمانی دارد، به اصالت عدم نیاز داریم؛ اما باید دقت شود که فاصله‌ی زمانی استعمالات با متن مورد نظر باید به حدی باشد که بعد از فحص اطمینان عقلایی به عدم نقل حاصل شود. به همین علت:

در جایی که متون قرن سوم مورد بررسی قرار گرفته‌اند، می‌توان با اصالت عدم نقل به ترجمه‌ی متون قرن دوم پرداخت؛

اما در جایی که متون قرون اخیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند، نمی‌توان با اصالت عدم نقل به ترجمه‌ی متون قرن دوم پرداخت؛ زیرا در صورتی که فاصله‌ی اطراد با متن مورد نظر زیاد باشد، فحص اطمینان آور نخواهد شد.

1- رسیدن به معنای موضوع له در مورد متون قرآنی و روایی امکان‌پذیر است؛ زیرا استعمالات قرآنی و روایی زیاد بوده و علاوه بر آن عبارات فقهای غیبت صغرا نیز در اختیار ما قرار دارد و با مراجعه به این متون واژه‌ی مورد نظر را در این متون مورد بررسی قرار داد.

«مرحوم اصفهانی» می‌فرمایند: حیثیت مصحح اطراد، حیثیت مصحح استعمال است؛ یعنی اطلاق و استعمال باید صحیح باشند و صحت آنها نیاز به دلیل دارد و به عبارت دیگر باید حیثیات مصححه‌ای وجود داشته باشد که استعمال را تصحیح کند. به‌طور مثال:

اگر حیثیت مصحح استعمال وضع باشد، در تمام مقامات باعث صحت استعمال می‌شود؛ به‌طور مثال استعمال «رجل» در «خصوصیت رجولیت» در مقامات مختلف صحیح است و همچنین کسی که نام فرزند خود را «علی» می‌گذارد، در مقام شوخی، جدی و... این نام را برای فرزند خود به کار می‌برد و عرف استعمال این واژه را در مقامات مختلف صحیح می‌داند؛ گرچه ممکن است استعمال این نام در بعضی موارد حسن نباشد؛ اما اگر حیثیت مصحح استعمال غیر از وضع باشد، در تمام مقامات باعث صحت استعمال نخواهد شد و صرفاً در مقام خاصی مصحح استعمال است؛ به‌طور مثال صحت اطلاق «اسد» بر «رجل شجاع» به سبب وضع نیست، بلکه به سبب مقام مبالغه است و در نتیجه در غیر از مقام مبالغه حیثیت مصححه اطلاق «اسد» بر «رجل شجاع» وجود ندارد.

با استقرار روشن می‌شود که حیثیات مصحح استعمال متعدّدند؛ اما تنها وضع است که در مقامات عدیده باعث صحت استعمال می‌شود. به‌طور مثال علاقه‌ی مشابهت مصحح استعمال است؛ اما منحصر به مقام مبالغه است و همچنین علاقه‌ی جزء و کل می‌تواند مصحح استعمال باشد اما منحصر در اجزاء رئیسه است.

پس:

اگر صحت استعمال در مقامات عدیده باشد، کشف می‌شود که علت صحت استعمال نیز در مقامات عدیده محقق است؛

و اگر صحت استعمال در مقامات عدیده نباشد، کشف می‌شود که علت صحت استعمال نیز در مقامات عدیده محقق نیست؛ زیرا در صورت محقق شدن علت صحت استعمال و محقق نشدن صحت استعمال، تخلف معلول از علت لازم می‌آید.

اشکال «شهید صدر» به مسلك سوم

اینکه هر اطلاق صحیحی حیثیت مصححه دارد، مورد پذیرش است؛ اما نمی‌توان گفت:

اگر حیثیت مصححه وضع باشد، صحت استعمال دائمی است؛

و اگر حیثیت مصححه وضع نباشد، صحت استعمال دائمی نیست؛

و در نتیجه از صحت استعمال دائمی، موضوع له بودن معنا کشف می‌شود.

این استدلال صحیح نیست؛ زیرا حیثیت مصححه در مجاز نیز دائمی است؛ به‌طور مثال برخلاف کلام «مرحوم اصفهانی» که صحت استعمال «اسد» در «رجل شجاع» را دائمی نمی‌دانند، باید گفت در این مثال نیز صحت استعمال، دائمی است؛ به این علت که حیثیت مصححه این استعمال، مطلق مشابهت نیست، بلکه مشابهت خاصی است و چون این مشابهت در هر مقامی وجود دارد، صحت استعمال «اسد» بر «رجل شجاع» دائمی است.

پاسخ به «شهید صدر»

«مرحوم اصفهانی» در توضیح مدعای خویش عبارتی دارند که با دقت در آن، می‌توان به اشکال «شهید صدر» پاسخ داد.<sup>1</sup> «مرحوم اصفهانی» می‌فرمایند: دائمی بودن صحت استعمال در صورتی نشان‌دهنده‌ی وضع است که علاقه‌ای که در مجاز وجود دارد و به سبب آن علاقه استعمال مجازی صحیح است، مطرد نباشد. به‌طور مثال علاقه‌ای که در استعارات (مجاز به علاقه‌ی مشابهت) وجود دارد، مطرد نبوده و منحصر در مقام مبالغه است و زمانی که احراز شود استعمال هم در مبالغه و هم در غیر مبالغه صحیح است، مشخص می‌شود که علاقه‌ی مشابهت سبب صحت استعمال نشده و چون تنها چیزی که صلاحیت تکرار شدن در مقامات مختلف را دارد، وضع است، معنای موضوع له کشف می‌شود. به تعبیر دیگر استدلال «مرحوم اصفهانی» بر این پایه استوار است که علائق مجاز اطراد نداشته و در غیر از مقام خود به کار نمی‌روند؛ به‌طور مثال:

درست است که اگر درجه‌ی خاصی از مشابهت وجود داشته باشد، «اسد» در «رجل شجاع» استعمال می‌شود؛

اما این استعمال صرفاً در مقام مبالغه است و خارج از این مقام، چنین اطلاقی صورت نمی‌گیرد.

اصولاً تشخیص مجاز مشهور و اطراد به این نحو است که اطراد پیدا کردن علاقه مورد بررسی قرار می‌گیرد و:

اگر علاقه اطراد پیدا کرده باشد، کشف می‌شود که معنا از مجاز مشهور به مرحله‌ی وضع تعینی رسیده است؛

و اگر علاقه اطراد پیدا نکرده باشد، معنا هنوز مجاز مشهور بوده و به مرحله‌ی وضع تعینی نرسیده است.

مسلك چهارم: حجت اطراد به دلیل کشف از استعمال بدون قرینه

«مرحوم آقا ضیاء» معتقد است کثرت در اطراد موضوعیت نداشته و شرط نیست، بلکه آنچه موضوع له را نشان می‌دهد، استعمال بدون قرینه است.

این رامحل با مشکلی اثباتی روبروست؛ زیرا هر شخص در هنگام تکلم برای استعمال لفظ در موضوع له، استعمال را بدون قرینه انجام می‌دهد و برای استعمال در غیر موضوع له، قرینه‌ای در استعمال خود ذکر می‌کند؛ اما احراز بدون قرینه بودن استعمال در متون قدیمی مانند آیات و روایات مشکل است؛ زیرا نمی‌توان احتمال عدم قرینه را با اصالت عدم قرینه نفی کرد.

برای حل این اشکال از اطراد استفاده می‌شود و به همین جهت این مسلک شبیه مسلک «مرحوم خویی» است؛ اما بین این دو تفاوتی وجود دارد. توضیح اینکه:

«مرحوم خویی» اطراد را کثرت استعمال بدون قرینه می‌داند که طبق این نظر، کثرت در اطراد موضوعیت دارد؛

اما «مرحوم آقا ضیاء» اطراد را استعمال بدون قرینه می‌داند که طبق این نظر، کثرت در اطراد طریقت داشته و اهمیت آن به جهت احراز بدون قرینه بودن استعمال است. به تعبیر دیگر تفاوت کلام «مرحوم خویی» و «مرحوم آقا ضیاء» این است که:

«مرحوم خویی» اطراد را علامتی مستقل می‌داند؛

اما «مرحوم آقا ضیاء» اطراد را علامتی مستقل نمی‌داند، بلکه به نظر ایشان استعمال بدون قرینه علامت حقیقت است و اطراد برای حل مشکل اثباتی آن به کار می‌رود.

نکته: این مشکل اثباتی همان اشکالی است که به کلام «سید مرتضی» وارد می‌شود. ایشان در عبارتی استعمال را علامت حقیقت می‌دانند و اشکالی که به ایشان وارد می‌شود این است که استعمال اعم از حقیقت و مجاز بوده و به همین جهت نمی‌توان آن را علامت حقیقت دانست. با مراجعه به کلام «سید مرتضی» مشخص می‌شود که مراد ایشان از استعمال، استعمال بدون قرینه است. در این صورت:

این اشکال که «استعمال اعم از حقیقت و مجاز است»، به کلام ایشان وارد نیست؛

اما این اشکال اثباتی که «نمی‌توان بدون قرینه بودن استعمال را احراز کرد»، به کلام ایشان وارد است؛

و برای حل این اشکال اثباتی است که از اطراد استفاده می‌شود.

پس اطراد در حقیقت استعمال بدون قرینه است و کثرت پیدا کردن چنین استعمالی نیز به خاطر بدون قرینه بودن آن است.

کلام استاد

مدعای اول

اطراد علامت حقیقت است؛ اما عدم اطراد علامت حقیقت نیست.

در کلام علمایی مانند «مرحوم آخوند»، «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم بروجردی»، «شهید صدر» و «مرحوم آقا ضیاء» دو ادعا مطرح شده است:

اطراد علامت حقیقت است؛

عدم اطراد علامت مجاز است؛

و به نظر ما:

مدعای اول قابل پذیرش بوده و:

هم به شرط تشخیص ذائقه‌ی اهل لسان می‌تواند به صورت مکمل تبادر استفاده شود؛

هم می‌تواند آن‌گونه که «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم خویی» معتقدند به عنوان علامتی مستقل مطرح شود؛

و هم می‌تواند آن‌گونه که «مرحوم آقا ضیاء» معتقدند به صورت مکمل استعمال بدون قرینه مطرح شوند؛ اما مدعای دوم با ادله‌ای که ارائه شده قابل اثبات نیست.

دلایلی که برای اطراد گفته شده است، در ضمن چهار مسلک بیان شد و با قیود کمی هر چهار مسلک مورد پذیرش قرار گرفت؛ اما این دلایل صرفاً علامت حقیقت بودن اطراد را ثابت کرده و توانایی اثبات علامت مجاز بودن عدم اطراد را ندارند.

دلیل مدعا طبق مسلک «مرحوم اصفهانی»

بیان «مرحوم اصفهانی» مناسب‌ترین بیان برای اثبات این مطلب است. ایشان معتقدند که استعمال صحیح نیازمند به علت است و طبق این کلام:

می‌توان گفت «اگر استعمال در مقامات مختلف صحیح باشد، کشف می‌شود که علت مصححه‌ی استعمال، وضع بوده است؛ زیرا دیگر علاقات دائمی یا در مقامات عدیده نیستند»؛

اما نمی‌توان گفت «اگر استعمال در مقامات مختلف صحیح نباشد، کشف می‌شود که علت مصححه‌ی استعمال قرینه بوده است نه وضع؛ زیرا اگر علت مصححه‌ی استعمال، وضع باشد و استعمال در بعضی مقامات صحیح نباشد، تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید».

لغات مهجور دلیل اشتباه بودن بخش دوم است. «مرحوم اصفهانی» معتقد است در دوران بین مجاز مشهور و وضع، باید معنای مجازی را گرفت مگر اینکه قرینه‌ای بر وضع داشته باشیم. این کلام ایشان نشان می‌دهد که امکان دارد لفظی برای

معنایی وضع شده باشد، ولی استعمال آن لفظ در آن معنا نه تنها مشهور نباشد، بلکه طبق مختار «مرحوم اصفهانی» استعمال بدون قرینه‌ی آن اشتباه باشد.

اشکالی که به کلام «مرحوم اصفهانی» وارد است این است که ایشان تصور کرده‌اند تنها وضع است که در تمام موارد می‌تواند مصحح استعمال باشد. طبق این نظر:

اگر استعمال در مقامات عدیده بود، کشف می‌شود که وضعی صورت گرفته است؛

و اگر استعمال در مقامات عدیده نبود، کشف می‌شود که وضعی صورت نگرفته است؛

درحالی‌که امکان دارد لفظی برای معنایی وضع شود اما استعمال آن مهجور باشد.

«مرحوم خویی» در بحث مجاز مشهور به این مطلب تصریح می‌کند که اگر به حقیقت متشرعه یا حقیقت شرعیه به وضع تعینی قائل شویم، حمل لفظ بر معنای لغوی در ابتدای تشریح نیاز به قرینه است؛ زیرا استعمال این واژگان در معانی شرعیه:

در دوره‌ای مجاز بوده است؛

در دوره‌ی بعد مجاز مشهور شده است؛

و در دوره‌ی بعد با وضع تعینی حقیقت شده است؛

و حمل این واژگان بر معنای لغوی در دوره‌ای که این واژگان معانی شرعیه مجاز مشهور بوده‌اند، نیاز به قرینه دارد. این مطلب نشان می‌دهد که در دوره‌ای که لفظ مجاز مشهور در معنا بوده است، وضع محقق بوده و در عین حال استعمال لفظ در معنای خود فاقد اطراد بوده و طبق کلام ایشان این استعمال، نیازمند به قرینه بوده است. به تعبیر دیگر واژه‌ای مانند «صلاه»:

در دوره‌ای مجاز مشهور در «نماز» است؛

و در این دوره معنای موضوع له آن یعنی «دعا» غیر مشهور است؛

و طبق نظر «مرحوم اصفهانی» در این دوره:

اگر «صلاه» بدون قرینه استعمال شود، بر معنای مجازی خود حمل می‌شود؛

و اراده کردن معنای موضوع له که مهجور است، نیازمند به قرینه است.

این مطلب نشان می‌دهد که نمی‌توان گفت: «اگر استعمال لفظی در یک معنا اطراد نداشته باشد، آن معنا، معنای موضوع له لفظ نیست»؛ زیرا ممکن است معنا، معنای موضوع له باشد ولی مهجور واقع شده باشد.

در نتیجه با توجه به مهجوریت معنا نمی‌توان گفت عدم اطراد علامت مجاز است و به همین دلیل نمی‌توان گفت «مصحح استعمال بودن وضع، همیشگی است»؛ زیرا اگر مهجوریت معنا اتفاق بیفتد:

وضع به تنهایی نمی‌تواند مصحح استعمال باشد؛

بلکه وضع به همراه قرینه مصحح استعمال است.

دلیل مدعا طبق مسلک اول

گفته شد که در این مسلک برای کشف موضوع له ابتدا از تبادر آغاز می‌شود؛ یعنی:

معنایی به ذهن متبادر می‌شود؛

و با اطراد در انفهام عرفی به این نتیجه می‌رسیم که این معنا، معنای موضوع له است.

در مورد این مسلک نیز این اشکال مطرح است که نمی‌توان احراز کرد تمام معانی موضوع له یک واژه به ذهن متبادر شده است.

ریشه‌ی این کلام این است که:

ریشه‌ی اصلی اطراد و دیگر علائم، استعمالات واضع یا استعمالات اهل لسان است؛ یعنی زمانی که استعمالات

واضع و اهل لسان را می‌شنویم، علمی اجمالی و ارتکازی را برای ما پدید می‌آورند که با حرکت از این علم

اجمالی به سمت علم تفصیلی به تبادر، صحت حمل و سلب و ... می‌رسیم؛

و اگر معنای موضوع له مهجور باشد، این امکان وجود دارد که به دلیل عدم برخورد با استعمالات، این معنا به ذهن متبادر نشود.

به عبارت دیگر از آنجایی که تمام استعمالات یک واژه را نشنیده‌ایم، نسبت به معانی آنها علم اجمالی نداریم و در نتیجه این معانی به ذهن ما متبادر نمی‌شوند.

با اثبات این مطلب که ممکن است بعضی از معانی، معانی موضوع له باشند ولی به ذهن متبادر نشوند، نمی‌توان گفت «اگر معنایی اطراد در تبادر نداشته باشد، معنای موضوع له نیست»؛ زیرا:

ریشه‌ی تبادر علم اجمالی است؛

و ریشه‌ی علم اجمالی آشنایی با استعمال است؛

و ممکن است به دلیل مهجور بودن معنا، با استعمال آشنا نشده باشیم.

دلیل مدعا طبق مسلک «مرحوم خویی»

طبق این مسلک با استفاده از صحت استعمال نزد اهل لسان در مقامات عدیده، موضوع له بودن معنا کشف می‌شود که این بخش مورد قبول است؛ اما مانند دیگر مسالک، طبق این مسلک نیز نمی‌توان گفت «اگر استعمال اهل لسان در مقامات عدیده صحیح نبود، لزوماً معنا، معنای مجازی است».

به‌طور خلاصه علامت مجاز دانستن عدم اطراد مثال نقض دارد و مثال نقض این مطلب معنای حقیقی مهجور است؛ زیرا در جایی که بین معنای حقیقی مهجور و معنایی که مجاز مشهور است دوران پدید می‌آید، عدم اطراد وجود دارد، اما معنا، معنای مجازی نیست.

مدعای دوم

در تشخیص معنای حقیقی هیچ‌یک از علائم اصل نیستند، بلکه اصل:

طبق یک معنا استعمال اهل لسان یا واضع است؛

و طبق معنای دیگر، اطمینان است.

مقدمه: معنای اصل

واژه‌ی «اصل» در عباراتی که علامتی را به‌عنوان اصل معرفی می‌کنند، به دو معنا به کار می‌رود: نقطه‌ی آغاز و حجیت.

توضیح مدعا طبق معنای اول اصل

برخی که اصل را تبادر می‌دانند، در صدد بیان این نکته هستند که نقطه‌ی آغاز رسیدن به معنای موضوع له تبادر بوده و اطراد علامت مستقل نیست؛ «مرحوم بروجرودی» که قائل به مسلک اول است و «مرحوم آقا ضیاء» که قائل به مسلک چهارم است، اصل را در عبارات خود به این معنا به کار برده‌اند.

اگر اصل به این معنا باشد، معتقدیم که اصل یعنی نقطه‌ی آغاز رسیدن به موضوع له، استعمال واضع و اهل لسان است؛ زیرا:

ریشه‌ی تبادر، صحت سلب و ... علم اجمالی است؛

و علم اجمالی برخاسته از استعمال واضع یا اهل لسان است.

توضیح مدعا طبق معنای دوم اصل

برخی مانند «مرحوم تبریزی» اصل را به معنای حجیت مورد استفاده قرار داده و از آنجایی که اطراد را منشأ حجیت تبادر می‌دانند، اطراد را اصل محسوب می‌کنند.

اگر اصل به این معنا باشد، معتقدیم طبق هر چهار مسلک، اطمینان منشأ حجیت است؛ به‌طور مثال:

«مرحوم بروجرودی» به دنبال این است که با اطراد به این اطمینان برسد که قرینه‌ای وجود ندارد و به این وسیله مقدمات استدلال به تبادر را تکمیل کند؛

«مرحوم خویی» به دنبال این است که با اطراد به این اطمینان برسد که در استعمالات قرینه‌ای وجود نداشته و معنا موضوع له است؛

«مرحوم اصفهانی» به دنبال این است که با اطراد به این اطمینان برسد که مصحح استعمال، وضع است؛

و «مرحوم آقا ضیاء» به دنبال این است که با اطراد به این اطمینان برسد که استعمال، بدون قرینه است تا بتواند به وسیله‌ی استعمال بدون قرینه معنای موضوع له را کشف کند و به عقیده‌ی ایشان، اطراد فی‌نفسه علامت وضع نیست.

مدعای سوم

معتقدیم استفاده از قید «حسن» و قید «جميع مقامات» در تعریف اطراد اشتباه است؛ زیرا:

در صورتی که «حسن بودن» استعمال لازم باشد، بحث تنها در مورد موضوع له نخواهد بود، بلکه باید از مقامات بیانی و بلاغی و ... نیز بحث کرد؛ زیرا «حسن بودن» استعمال علاوه بر استعمال لفظ در معنای موضوع له، به این مقامات نیز وابسته است. واژگانی که در موقعیت‌های مختلف مانند سخنرانی، صحبت با دوستان و ... به کار می‌روند اگر در معنای موضوع له به کار بروند، صحت استعمال دارند؛ اما ممکن است به علت رعایت نشدن مقامات، حسن استعمال نداشته باشند؛

و صحت در مقامات<sup>1</sup> «عدیده» برای رسیدن به معنای موضوع له کافی است.

نکته: برای احراز مقامات عدیده، تعداد مشخصی ندارد، بلکه برای احراز این مطلب:

ابتدا باید علاقات محتمل در یک استعمال را معین کرد؛

و در مرحله‌ی بعد باید مشخص نمود که آن علاقات در چه مقاماتی به کار می‌رود؛

و در مرحله‌ی بعد باید بررسی کرد که در غیر از این مقامات نیز استعمال صورت گرفته است یا خیر؛

و اگر استعمال در غیر از آن مقامات نیز صورت گرفته باشد، احتمال دخل داشتن آن علاقات در استعمال نفی شده و صحت استعمال در مقامات عدیده احراز می‌شود.

در عبارات قرآنی و روایی الفاظی «صلاه»، «زکات»، «خمس» و... وجود دارد که امروزه در مجعولات شرعیه به کار می‌روند. سؤالی که در مورد این واژگان مطرح است این است که این الفاظ در زمان شارع نیز در معانی شرعیه استعمال می‌شده‌اند یا خیر.

7 قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

اگر قائل به شق دوم شویم، یعنی بگوییم این الفاظ در زمان شارع در معانی شرعیه استعمال نمی‌شده‌اند، قائل به حقیقت متشرعه شده‌ایم؛

و اگر قائل به شق اول شویم، یعنی بگوییم این الفاظ در زمان شارع در معانی شرعیه استعمال می‌شده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که این الفاظ در زمان شارع برای این معانی وضع شده‌اند؛ یا وضع آنها قبل از عصر شارع بوده است؟

اگر گفته شود این الفاظ قبل از عصر شارع برای این معانی وضع شده‌اند و در زمان شارع صرفاً بعضی از خصوصیات و جزئیات برای آنها مطرح شده است، حقیقت شرعیه قبل از شرع پذیرفته شده است؛<sup>1</sup> و اگر گفته شود این الفاظ در زمان شارع برای این معانی وضع شده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا واضع یک شخص به تنهایی بوده است یا خیر؟

اگر گفته شود که یک شخص به تنهایی بوده است، حقیقت شرعیه به وضع تعیننی استعملی پذیرفته شده است؛<sup>2</sup>

و اگر گفته شود که یک شخص به تنهایی نبوده است، حقیقت شرعیه به وضع تعیننی پذیرفته شده است.

قول پنجم، قول به تفصیل است.<sup>3</sup> طبق این قول:

در مورد الفاظ کثیر الاستعمال، حقیقت شرعیه به وضع تعیننی مورد قبول است؛ و در مورد الفاظ قلیل الاستعمال، حقیقت متشرعه مورد قبول است.

قول ششم، قول به توقف است.

قول هفتم که مختار است، این تفصیل است:

برخی از الفاظ قبل از شرع حقیقت شرعیه بوده‌اند؛

برخی از الفاظ به وضع تعیننی استعملی برای معانی شرعیه وضع شده‌اند؛

برخی از الفاظ به وضع تعیننی برای معانی شرعیه وضع شده‌اند؛

و برای برخی از الفاظ حقیقت شرعیه ثابت نشده است.

نکته: تفاوت قول هفتم با دیگر اقوال این است که:

در دیگر اقوال قاعده‌ای کلی مطرح شده است که در همه‌ی موارد طبق این قاعده عمل می‌شود مگر قرینه‌ای بر خلاف یافت شود؛

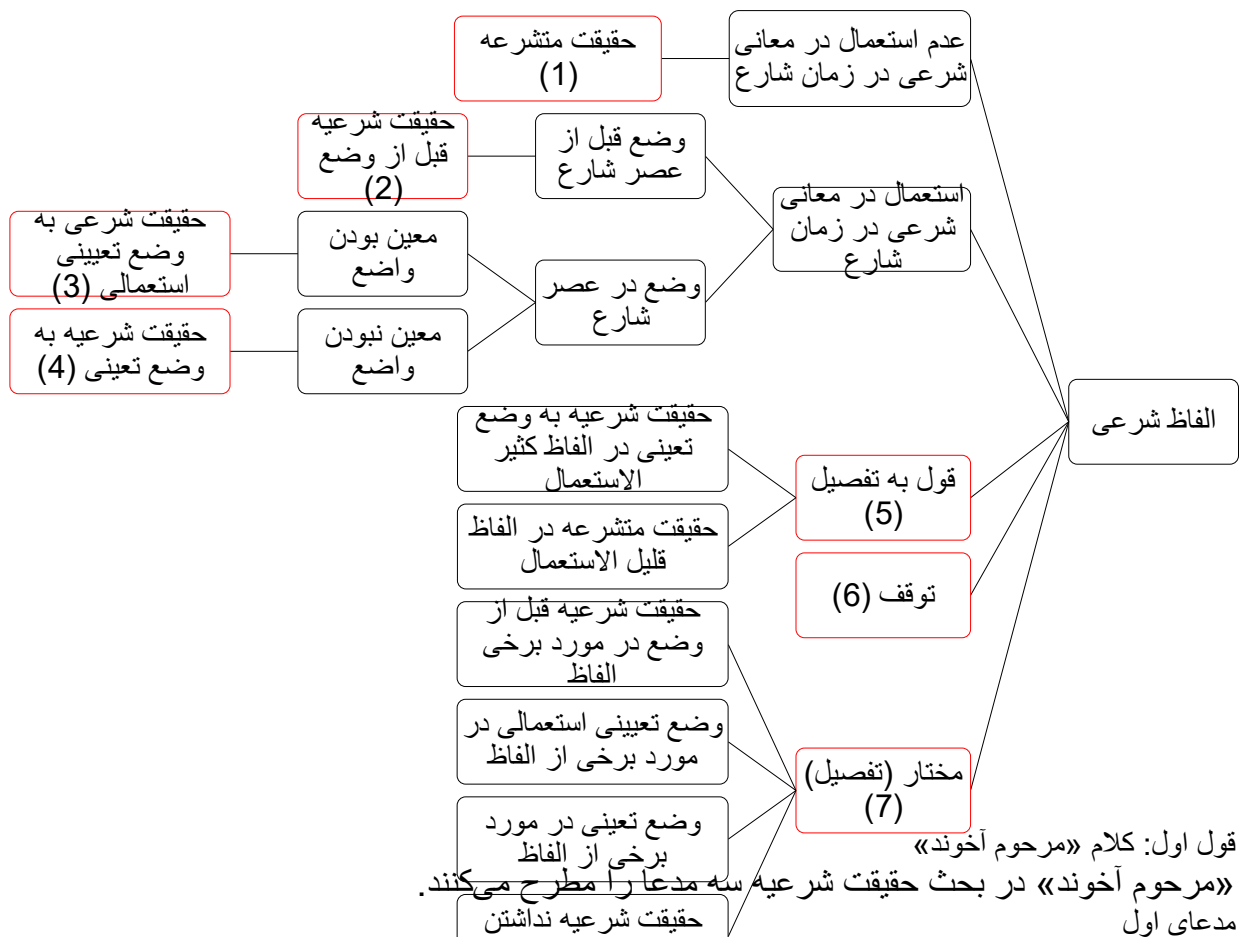
اما در قول هفتم همه‌ی موارد ممکن دانسته می‌شود ولی هیچ‌یک به عنوان قاعده‌ی کلی مورد پذیرش قرار نمی‌گیرند و در نتیجه در هر مسئله‌ای فقهی که حقیقت شرعیه در آن ثمره‌ی عملیه دارد، باید آن مورد به صورت مستقل مورد بررسی قرار بگیرد و نمی‌توان گفت اصل این است که الفاظ قبل از اسلام در معانی شرعی حقیقت بوده‌اند و تا زمانی که قرینه بر خلاف یافت نشود طبق این اصل عمل می‌شود یا... .

نکته: وضع تعیننی تصریحی قائل ندارد؛ زیرا اگر شارع لفظی را به صورت تصریحی وضع می‌کرد، قطعاً این وضع نقل می‌شد و انگیزه‌ای مانند تقیه در این مورد وجود ندارد؛ درحالی‌که در هیچ یک از الفاظ شرعیه چنین مطلبی نقل نشده است.

1- مبنای «مرحوم بروجردی».

2- در وضع تعیننی استعملی لازم نیست مستعمل خود پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام باشد، بلکه مهم این است که این وضع اتفاق افتاده باشد چه مستعمل خود پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام باشد و چه شخص دیگری باشد.

3- مبنای «میرزای قمی».



قول اول: کلام «مرحوم آخوند» در بحث حقیقت شرعیه سه مدعا را مطرح می‌کند. مدعای اول

وضع تعیینی، منحصر در وضع تصریحی نیست، بلکه با الفاظ استعمالی به داعی وضع نیز محقق می‌شود و وضع الفاظ برای معانی شرعیه نیز از همین باب است؛ یعنی الفاظ به وضع تعیینی استعمالی برای معانی شرعی وضع شده‌اند؛ به عبارت دیگر ایشان معتقدند که الفاظ شرعی:

در عصر شارع در معانی شرعیه به کار رفته‌اند؛  
و در عصر شارع برای این معانی وضع شده‌اند؛  
و واضع نیز خود شارع بوده است.

اشکال اول

مدعای اول «مرحوم آخوند»، امکان وضع تعیینی استعمالی است. قبل از «مرحوم آخوند» اشکالی به این مطلب وارد بود و آن اینکه وضع تعیینی استعمالی اشتباه بوده و نمی‌توان آن را یکی از اقسام وضع دانست؛ زیرا استعمال اولیه‌ای که به هدف وضع کردن صورت می‌گیرد:

استعمال حقیقی نیست؛ به دلیل اینکه خود این استعمال سبب برای وضع است که نشان می‌دهد در هنگام استعمال، معنای شرعی موضوع له لفظ نشده است؛

و استعمال مجازی صحیح نیز نیست؛ زیرا مقاماتی که مصحح استعمال مجازی هستند در این استعمال وجود ندارند. به‌طور مثال:

معنای لغوی «صلاه»، «دعا» است و اگر شارع بخواهد با وضع تعیینی استعمالی آن را برای «نماز» وضع کند، برای صحت استعمال باید بین «دعا» و «نماز» یا علاقه‌ی مشابَهت وجود داشته باشد و یا علاقه‌ی جزء و کل؛

همان‌گونه که در علم بیان گفته شده است، هر کدام از علائق مجاز، مقام خاصی دارند؛ یعنی هر علاقه‌ای باید در مقام خاصی باشد تا استعمال مجازی طبق آن علاقه صحیح باشد؛

مقام علاقه‌ی مشابَهت، مبالغه و مقام علاقه‌ی جزء و کل، جزء رئیسه بودن جزء است؛ اما استعمال اولیه‌ی شارع که به هدف وضع انجام گرفته است در مقام مبالغه نیست و «دعا» نیز از اجزاء رئیسه‌ی نماز نیست؛

در نتیجه این استعمال اشتباه بوده و نه حقیقی است و نه مجازی.

پاسخ «مرحوم آخوند» به صحیح نبودن استعمال

استعمالی که در وضع تعیینی استعمالی انجام می‌شود، استعمالی صحیح است؛ زیرا صحت استعمال:

تابع علاقه‌ای که در علم بیان مطرح شده‌اند نیست،

بلکه تابع ذوق سلیم و استحسان طبع است؛

و معیار استحسان طبع، استعمال اهل لسان است؛

و استعمال اهل لسان در وضع تعیننی استعمالی وجود دارد.

به همین دلیل استعمالات اهل لسان هر چند فاقد علاقات مجاز باشند، صحیح هستند و استعمالی که به منظور وضع انجام می‌شود نیز از این جمله است.

در نتیجه استعمال واژه‌ی «صلاه» در «نماز» در عبارت «هذه صلاه قد امر ربی باقامتها» استعمالی صحیح است؛ زیرا طبع سلیم این استعمال را می‌پسندد.

پاسخ به حقیقی نبودن استعمال

اگر این اشکال به وضع تعیننی استعمالی وارد باشد، به وضع تعیننی تصریحی نیز وارد است؛ زیرا در وضع تعیننی تصریحی مانند «سمیته علیا»، «علی» در موضوع له قبلی استفاده نشده است این استعمال به هدف وضع انجام شده است. در نتیجه هم در وضع تعیننی استعمالی و هم در وضع تعیننی تصریحی، گوینده لفظی را به کار می‌برد که علامت برای حقیقت قرار نگرفته است و گوینده به دنبال این است که علامت بودن را برای لفظ قرار دهد و در نتیجه استعمال در هیچ یک از دو، حقیقی نیست؛ زیرا هنوز وضع انجام نشده و این استعمالات سبب وضع هستند.

نکته: مثالی که برای وضع تعیننی تصریحی ذکر شد استعمال لفظ در لفظ نیست، زیرا همان‌گونه که «مرحوم آخوند» گفتند اگر داعی در این استعمال حکایت باشد، استعمال لفظ در معنا است و در چنین مثال‌هایی نیز استعمال وضع به منظور حکایت است؛ یعنی واضع به دنبال این است که لفظ را حاکی از شخص خارجی قرار دهد.

پاسخ به فقدان علاقات مجاز

همانند اشکال قبل، این اشکال نیز به هر دو نوع استعمال وارد است؛ استعمالی که به هدف وضع تعیننی تصریحی انجام می‌شود، فقدان علاقات مجاز بوده و اشتباه است.

اشکال دوم

پس از «مرحوم آخوند» نیز اشکالی به مدعای اول ایشان وارد شده است. «مرحوم نائینی» اشکالی به این مدعای «مرحوم آخوند» دارند که «مرحوم اصفهانی» نیز همین اشکال را با بیان دیگری مطرح کرده‌اند. اصل اشکال این است که:

در استعمال به داعی وضع، لفظ هم لحاظ آلی دارد و هم لحاظ استقلالی؛

لحاظ آلی و استقلالی داشتن قابل جمع نیستند؛

در نتیجه وضع تعیننی استعمالی معقول نیست.

بیان «مرحوم نائینی»

ایشان اشکال را این‌گونه بیان می‌کنند:

غرض در استعمال، معناست و به همین دلیل لحاظ لفظ آلی است؛

و غرض در وضع، خود لفظ است و به همین دلیل لحاظ لفظ استقلالی است؛

در نتیجه در وضع تعیننی استعمالی:

از طرفی چون واضع لفظ را استعمال می‌کند، لحاظ لفظ آلی است؛

و از طرف دیگر چون واضع به دنبال وضع است، لحاظ لفظ استقلالی است؛

و لحاظ آلی و استقلالی در شیء واحد و در زمان واحد جمع نمی‌شوند؛

در نتیجه وضع تعیننی استعمالی معقول نبوده و ممکن نیست.

توضیح مقدمات اشکال

وجوب لحاظ آلی در استعمال

از آنجایی که در استعمال خود الفاظ هدف نیستند، بلکه این معناست که هدف مستعمل است، لحاظی که در استعمال وجود دارد آلی است؛ یعنی در استعمال لفظ باید فانی در معنا شده و آلت برای آن باشد.

وجوب لحاظ استقلالی در وضع

از آنجایی که در وضع، خود لفظ دارای اهمیت است، لحاظی که در وضع وجود دارد استقلالی است. به تعبیر دیگر واضع در وضع به دنبال این است که لفظ را به عنوان علامتی برای معنا قرار دهد و به همین دلیل لفظ عنصر اصلی و از مقومات وضع است.

جمع نشدن لحاظ آلی و استقلالی

از آنجایی که تنها یک استعمال و یک ایجاد وجود دارد، وجود نیز واحد بوده و وجود واحد نمی‌تواند هم آلی باشد و هم استقلالی.

بیان «مرحوم اصفهانی»

طبق نظر «مرحوم اصفهانی» تفاوت وضع و استعمال در این است که:

آنچه در وضع رخ می‌دهد، انشاء حکایت است؛ یعنی امری ایجاد می‌شود تا به وسیله‌ی آن، حکایت محقق شود؛ به‌طور مثال کسی که نام فرزند خود را «محمد» می‌گذارد این امر را ایجاد می‌کند که این لفظ حاکی از فرزندش باشد و مستقل شدن لفظ به سبب همین ایجاد است. به تعبیر دیگر در وضع ابتدا معنای اولیه تصور می‌شود، سپس

انشاء انجام می‌شود و با انشاء، موضوع له ایجاد می‌شود و اگر انشاء صورت نگیرد، با صرف تصور، وضع محقق نمی‌شود؛

اما آنچه در استعمال رخ می‌دهد، انشاء حکایت نیست، بلکه حکایت بالفعل است؛ یعنی در استعمال امری ایجاد نمی‌شود، بلکه حکایت بالفعل صورت می‌گیرد؛ یعنی واقعیته در خارج هست که در استعمال، با لفظ از آن واقعیت حکایت می‌شود؛

در نتیجه در وضع تعینی استعمالی:

از طرفی چون واضع به دنبال وضع است، انشاء حکایت محقق می‌شود؛  
و از طرفی چون واضع لفظ را استعمال می‌کند، حکایت بالفعل محقق می‌شود؛  
و انشاء حکایت و حکایت بالفعل در شیء واحد و در زمان واحد جمع نمی‌شوند؛  
در نتیجه وضع تعینی استعمالی معقول نبوده و ممکن نیست.

پاسخ مبنایی به اشکال

«مرحوم آخوند» حقیقت وضع را تنزیل و فنا می‌داند و اشکال معقول نبودن وضع تعینی استعمالی، طبق این مسلک بر ایشان وارد شده است. «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» این نکته را مذکر می‌شوند که این اشکال: طبق مبنای خودشان یعنی مسلک علامیت، وارد نیست؛

اما طبق مبنای «مرحوم آخوند» یعنی مسلک تنزیل و فنا وارد است.<sup>1</sup>  
توضیح اینکه طبق مسلک تنزیل، در استعمال لفظ در معنا، لفظ فانی در معنا می‌شود؛ یعنی در استعمال: غرض اصلی معنا است؛

و لفظ فانی در معنا و صرفاً ابزاری برای رسیدن به معنا بوده و لحاظ آن، لحاظ آلی است،<sup>2</sup>  
و به همین دلیل اشکال معقول نبودن وضع تعینی استعمالی طبق این مبنا وارد است.

اما مسلک تنزیل مورد قبول نیست؛ زیرا در هنگام استعمال علاوه بر معنا، به کیفیت تلفظ نیز توجه می‌شود و نمی‌توان گفت در هنگام استعمال باید تمام توجه به معنا باشد و لفظ لحاظ استقلالی نداشته باشد. توجه به لفظ علاوه بر توجه به معنا، هم ممکن است و هم در برخی از موارد اتفاق می‌افتد. به‌طور مثال اگر کسی بخواهد شعری بسراید، هم به معنا و محتوا توجه می‌کند و هم شکل و هیئت و خود لفظ برای او مهم است.  
به عبارت دیگر:

اشکال «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» این بود که چون در وضع تعینی استعمالی، استعمال صورت می‌گیرد، به لفظ توجه نمی‌شود و لفظ دارای لحاظ آلی است؛

اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا در استعمال می‌توان به لفظ نیز توجه کرد؛ یعنی:  
لازم نیست گوینده فقط یک هدف یعنی حکایت از معنا را دنبال کند،

بلکه می‌تواند در عین اینکه حکایت از معنا را انجام می‌دهد، به خود الفاظ نیز توجه کند.

این مطلب در صحبت کردن به زبان دیگری غیر از زبان مادری واضح است. به‌طور مثال برای صحبت کردن به زبان عربی در عین اینکه غرض، حکایت بالفعل لفظ از معناست، به خود لفظ نیز توجه می‌شود؛ یعنی نحوه تلفظ واژه‌ها و انتخاب آنها نیز دارای اهمیت است. همچنین در متون هنری مانند شعر، علاوه بر توجه به معنا، واژگان نیز دارای اهمیت هستند.

در حقیقت ریشه‌ی این اشکال، این تصور اشتباه است که:

اگر به محتوا توجه شود، توجه به شکل از بین خواهد رفت؛

و اگر به شکل توجه شود، توجه به محتوا از بین خواهد رفت؛

اما همان‌گونه که در وضع نوعی و شخصی گفته شد، محتوای بدون شکل و شکل بدون محتوا وجود ندارند، بلکه این دو همواره همراه هم هستند و این امکان وجود دارد که غرض عقلایی گوینده به محتوا، شکل و یا هر دوی آنها تعلق بگیرد.  
به تعبیر دیگر:

در وضع تعینی استعمالی به دنبال امری هستیم که در عین استعمال بودن، وضع نیز باشد؛

و اشکالی که وارد شد این بود که اگر امری استعمال باشد، نمی‌تواند وضع نیز باشد؛ زیرا اگر استعمال باشد، حقیقت آن حکایت است و اگر وضع باشد، حقیقت آن انشاء است؛

و پاسخ به این اشکال این است که اینکه امری در عین استعمال بودن، وضع نیز باشد، نه تنها استحاله ندارد، بلکه بالوجدان در برخی از موارد محقق نیز می‌شود؛ یعنی گاهی از اوقات:

از یک حیث توسط لفظ از معنا حکایت بالفعل انجام داده و لفظ را ابزاری برای معنا لحاظ می‌کنیم،

و از حیث دیگر لفظ را مستقلاً لحاظ می‌کنیم.

1- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه 333.

2- به همین جهت گفته می‌شود طبق این مسلک استعمال لفظ در لفظ اشتباه است.

بنابر این در مورد حقیقت استعمال:

این مطلب پذیرفته است که غرض مستعمل حکایت بالفعل است؛

اما این مطلب پذیرفته نیست که مستعمل منحصرأ باید حکایت بالفعل را قصد کند و این انحصار فاقد دلیل عقلی و عرفی است.

البته متعارف و ظاهر حال در استعمالات این است که مستعمل فقط حکایت را اراده می‌کند و در نتیجه اگر مستعمل بخواهد علاوه بر قصد حکایت، ایجاد را نیز قصد کند، چون قصد ایجاد خلاف ظاهر است، باید قرینه‌ای بر این مطلب بیاورد و کسی که وضع تعیینی استعمالی را می‌پذیرد نیز این مطلب را می‌پذیرد.

پاسخ بنایی به اشکال

«مرحوم آقا ضیاء» معتقد است که حتی طبق مسلک تنزیل نیز این اشکال وارد نبوده و محال لازم نمی‌آید.<sup>1</sup> ایشان می‌فرمایند: کسی که قائل به مسلک تنزیل حقیقی و فنا می‌شود، متعلقی را برای لحاظ در نظر می‌گیرد؛ یعنی امری را فانی در امر دیگر قرار می‌دهد که این فنا به دو صورت انجام می‌شود:

الف) گاهی مصداق لفظ در معنا فانی می‌شود. در این صورت استعمال صرف محقق می‌شود؛ به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شود «علی نماز بخوان»، جزئی لفظ «علی» در «نماز خواندن» فانی می‌شود؛ یعنی به «علی» در زمان‌ها، مکان‌ها و حالات دیگر توجه نشده و صرفاً حالت نماز خواندن او مورد توجه قرار می‌گیرد. در این موارد معنا لفظ در معنا فانی می‌شود و اگرچه معنا ممکن است جزئی یا کلی باشد؛ اما لفظ فقط جزئی است؛ به این معنا که لفظ در زمان و مکان خاص به عنوان علامت قرار گرفته است.

ب) گاهی کلی لفظ در معنا فانی می‌شود. در این صورت وضع محقق می‌شود؛ به‌طور مثال زمانی که گفته می‌شود «آتینی بولدی علی»، کلی لفظ «علی» در «شخص خاص» فانی می‌شود؛ یعنی واضع با گفتن «آتینی بولدی علی» به «علی» در زمان و مکان خاص نظر ندارد، بلکه «علی» در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها و به عبارتی به کلی احوالی نظر می‌کند و چون نظر او به کلی لفظ است، امتناعی ندارد که یک حصه‌ی لفظ در ایجاد و حصه‌ی دیگر آن در حکایت فانی شود.

در نتیجه حتی طبق مسلک تنزیل، وضع تعیینی استعمالی صحیح خواهد بود.

به تعبیر دیگر کسی که حقیقت استعمال یا وضع را تنزیل می‌داند، برای فانی کردن لفظ در معنا باید لفظ را لحاظ کند و لحاظ لفظ:

الف) گاهی به جزئی و شخص لفظ تعلق می‌گیرد که چون جزئی و مصداق لفظ تنها یک وجود دارد، این وجود:

الف1) یا باید در ایجاد حکایت فانی شود که در این صورت وضع محقق می‌شود؛

الف2) یا باید در حکایت بالفعل فانی شود که در این صورت استعمال محقق می‌شود؛

و فنا کردن در هر دو امکان‌پذیر نیست، زیرا به معنای جعل الشیء شیئین بوده و محال است؛

ب) گاهی به کلی لفظ (کلی احوالی که حالات و زمان‌ها و مکان‌های مختلفی دارد) تعلق می‌گیرد؛ زیرا دلیلی ندارد که گوینده همواره جزئی لفظ (لفظ در زمان و مکان خاص) را لحاظ کند. با لحاظ کلی لفظ، درست است که یک کلمه گفته شده است، اما صرفاً یک کلمه محقق نشده است، بلکه وجودها و حصه‌هایی فراوانی ذیل این کلمه وجود دارند که در استعمالی که انجام می‌شود:

ب1) یک حصه در حکایت فانی می‌شود؛

ب2) و حصه‌ی دیگر در ایجاد فانی می‌شود.

با این توضیحات روشن می‌شود که فنای یک لفظ در دو شیء ممکن است. علاوه بر این، فنای یک لفظ در دو شیء وقوع هم پیدا می‌کند؛ به‌طور مثال در «آتینی بولدی علی»، بالوجدان لفظ «علی» به صورت جزئی حالی در نظر گرفته نشده است و استعمال «علی» در این جمله با استعمال «علی» در «علی نماز بخوان» تفاوت دارد؛ زیرا:

در «آتینی بولدی علی»، «کلی علی» یعنی «کلی احوالی علی» لحاظ شده است که:

با یک حصه قصد حکایت از این معنا شده است که «علی را به من بدهید» و این حصه در این معنا فانی شده است؛

و برای حصه‌های بعدی این ایجاد قصد شده است که هر کس در زمان‌های بعدی خواست فرزند من را صدا بزند، از لفظ «علی» استفاده کند؛<sup>2</sup>

اما در «علی نماز بخوان»، «جزئی علی» یعنی «علی در مکان و زمان خاص» لحاظ شده است و چون «علی» در مکان و زمان خاص یک وجود بیشتر ندارد، «علی» فقط در یک شیء فانی می‌شود.

اشکال محال بودن وضع تعیینی استعمالی طبق مسلک تنزیل در صورتی وارد است که قائل به تنزیل، به این امر ملتزم باشد که همواره ملحوظ را شخصی و جزئی لحاظ کند؛ درحالی‌که مسلک تنزیل اعم از این است که ملحوظ جزئی یا کلی

1- «بدایع الافکار»، جلد 1 صفحه 333.

2- فنا ملازمه‌ای با تشخیص ندارد بلکه به این معناست که رابطه‌ی لفظ و معنا، بیش از رابطه‌ی علامت و ذی‌العلامه است.

باشد. آنچه در مسلک تنزیل شرط است، عینیت لفظ و معناست به گونه‌ای که گویا لفظ همان معناست و «همان معنا بودن» هم می‌تواند کلی باشد و هم جزئی و بالوجدان زمانی که «آئینی بولدی علی» گفته می‌شود: درست است که به لحاظ فردیت هم لفظ و هم شخص خارجی جزئی است؛ اما به لحاظ احوال نه لفظ جزئی و برای حالت خاصی در نظر گرفته شده است و نه شخص خارجی در حالت خاصی مد نظر بوده است.

در نتیجه در «آئینی بولدی علی» ملحوظ کلی احوالی است و یک حصه‌ی این کلی حصه‌ای است که اکنون بیان شده و حصه‌های دیگر، حصه‌هایی هستند که در زمان‌های بعدی می‌آیند. نکته‌ی قوت این پاسخ این است که رابطه‌ی عینیت بین لفظ و معنا هم در استعمال در وضع تعیینی استعمالی و هم در استعمالات متعارف به خوبی رعایت شده است؛ یعنی:

در استعمال در وضع تعیینی استعمالی:  
رابطه‌ی عینیت بین لفظ و معنا رعایت شده است؛ زیرا هر دو به نحو کلی احوالی در نظر گرفته شده‌اند («علی» به نحو کلی احوالی برای «شخص خارجی» به نحو کلی احوالی)؛ و برای حصه‌ای که اکنون موجود است، حکایت بالفعل انجام می‌شود؛ و برای حصه‌های بعدی ایجاد حکایت انجام می‌شود؛ و در استعمالات متعارف نیز:

رابطه‌ی عینیت بین لفظ و معنا رعایت شده است؛ زیرا هر دو به نحو جزئی در نظر گرفته شده‌اند؛ و توسط این لفظ حکایت بالفعل انجام می‌شود.

جمع‌بندی

مدعای اول «مرحوم آخوند» یعنی ممکن بودن وضع تعیینی استعمالی صحیح است؛ زیرا: خود ایشان به یک اشکال وارده بر این مدعا پاسخ دادند؛

اشکالی که توسط «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم نائینی» بیان شد نیز دو پاسخ داشت: الف) پاسخی مبنایی که خود «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم نائینی» آن را مطرح کرده و حقیقت استعمال را تنزیل ندانستند و در نتیجه دو لحاظ را قابل جمع دانستند.

ب) پاسخی بنایی که «مرحوم آقا ضیاء» به آن پرداختند که طبق آن حتی اگر حقیقت استعمال را تنزیل بدانیم، به لحاظ ملحوظ آن تنزیل می‌توانیم عینیت لفظ و معنا را در جزئیت و کلیت احوالی حفظ کرده و وضع تعیینی استعمالی را تصحیح کنیم.

مدعای دوم

وضع تعیینی استعمالی محتاج به قرینه است، اما نه قرینه‌ی صارفه بر اراده‌ی معنا، بلکه قرینه‌ای که نشان‌دهنده‌ی کیفیت استعمال بوده و حاکی از این باشد که استعمال به داعی وضع انجام گرفته است.

علت نیازمند بودن وضع تعیینی استعمالی به قرینه این است که وضع تعیینی استعمالی، استعمال به داعی وضع است و به همین جهت باید داعی بر وضع داشتن احراز شود. به‌طور مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به «حضرت خدیجه سلام الله علیها» که از ایشان سؤال کردند «چه می‌کنی؟» فرمودند: «هذه صلاه قد امر ربی باقامتها».<sup>1</sup> در اینجا این سؤال که «چه می‌کنی؟» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دنبال این بوده‌اند که برای فعلی که انجام می‌دهند، اسمی قرار دهند؛ به عبارت دیگر سیاق این مطلب را نشان می‌دهد که «حضرت خدیجه سلام الله علیها» اسم عملی را که انجام می‌شده است نمی‌دانستند و به همین جهت پاسخ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بیان نام این عمل بوده است. همچنین در مثال‌هایی مانند «آئینی بولدی محمد»، مقام تعیین اسم قرینه‌ای است که نشان می‌دهد شخص، استعمال را به داعی وضع انجام داده است.

قرینه‌ی وضع تعیینی استعمالی با قرینه‌ی استعمال مجازی تفاوت دارد. تفاوت این دو قرینه در این است که: قرینه‌ی استعمال مجازی به منظور تعیین معناست؛

اما قرینه‌ی وضع تعیینی استعمالی به منظور فهماندن این مطلب است که استعمال به هدف وضع صورت گرفته است.

اشکال به مدعای دوم

ظاهر عبارت «مرحوم آخوند» این است که سنخ قرینه‌ای که در وضع تعیینی استعمالی وجود دارد با سنخ قرینه‌ای که در مجاز به کار می‌رود متفاوت است. «مرحوم تیریزی» اشکالی به این مطلب دارند که این اشکال از کلام «مرحوم خویی» نیز استفاده می‌شود. طبق این اشکال این دو قرینه یکی بوده و تفاوتی ندارند. برای توضیح این اشکال باید به نقش قرینه در جمله توجه شود. متکلم قرینه را برای منتقل کردن مخاطب به معنایی استفاده می‌کند که علی القاعده و بدون قرینه به آن منتقل نمی‌شود. به همین جهت:

1- «صحيح بخارى»، كتاب الاذان؛ «سنن بيهقي»؛ «عوالى النالى»؛ «الهدايه الكبرى»؛ «ابن شهر آشوب مازندراني» در «مثنابه القرآن» جلد 2 صفحه 170.

در جایی که کلام مطابق ظهور است، نیاز به قرینه نیست؛ زیرا مخاطب به صورت عادی به مراد متکلم منتقل می‌شود؛

اما در جایی که کلام خلاف ظهور است، به قرینه نیاز است؛ زیرا مخاطب به صورت عادی به مراد متکلم منتقل نمی‌شود.

استعمال مجازی (غیر از مجاز مشهور) از مواردی است که نیاز به قرینه دارد. به‌طور مثال مخاطب با شنیدن «رایت اسدا» به «حیوان مفترس» منتقل می‌شود و برای اینکه نشان دهیم مراد از «اسد»، «رجل شجاع» بوده است، «یرمی» را قرینه‌ای بر این معنا قرار می‌دهیم.

همچنین وضع تعینی استعمالی نیز محتاج قرینه است؛ زیرا متعارف این است که استعمالات به داعی وضع انجام نمی‌شوند و در نتیجه برای فهماندن «داعی وضع داشتن» به مخاطب، نیاز به قرینه است. به تعبیر «مرحوم آقا ضیاء»:

ملحوظ در متعارف استعمالات شخصی است؛ یعنی زمانی که اسم شخصی برده می‌شود، آن شخص در زمان و مکان خاص مد نظر است؛

و نام بردن از شخص و اراده نکردن حصه‌ی خاص، خلاف ظهور است و در نتیجه از قرینه استفاده می‌شود تا مخاطب به این مطلب منتقل شود.

نکته: ذکر قرینه ضرورتی ندارد، بلکه ممکن است شرایط زمانی و مکانی و... به گونه‌ای باشند که مخاطب به مطلب مورد نظر انتقال پیدا کند. به‌طور مثال در جایی که افراد به دنبال این هستند که نام نوزاد را بدانند و نام نوزاد را نیز باید پدر او انتخاب کند، با استعمال «آئینی بولدی علی» مخاطب به این مطلب منتقل می‌شود که:

پدر اسم «علی» را برای نوزاد انتخاب کرده و به دنبال این است که فرزند او در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها «علی» خوانده شود؛

و این‌گونه نیست که «علی» را فقط در این زمان خاص برای نوزاد خود به کار برده است.

پس در وضع تعینی استعمالی، انتقال مخاطب به معنای مورد نظر متکلم:

ناشی از وضع نیست؛ زیرا وضع پس از استعمال محقق شده و متأخر از آن است؛

بلکه ناشی از قرینه است.

با این توضیحات روشن می‌شود که:

نقش قرینه در وضع تعینی استعمالی این است که ذهن مخاطب را به معنایی منتقل کند که مخاطب بدون قرینه به آن منتقل نمی‌شود؛

و همان‌گونه که گفته شد، نقش قرینه در استعمال مجازی نیز همین است.

به همین دلیل نمی‌توان پذیرفت که وضع تعینی استعمالی به قرینه‌ی خاصی غیر از قرینه‌ی استعمال مجازی نیاز دارد.

به تعبیر دیگر به نظر «مرحوم آخوند»:

از طرفی دلالت الفاظ بر معانی و انتقال از لفظ به معنا:

ذاتی الفاظ نیست،

بلکه یا به سبب وضع است و یا به سبب قرینه؛

و از طرف دیگر انتقال مخاطب از «جئنی بولدی علی» به «داعی وضع داشتن» ناشی از وضع نیست؛ زیرا اگر منشأ انتقال وضع باشد، باید مقدم بر استعمال باشد؛ درحالی‌که مؤخر از آن است؛

در نتیجه ایشان باید بپذیرد که این انتقال ناشی از قرینه است و همین قرینه برای وضع تعینی استعمالی کافی بوده و نیاز به قرینه‌ی دیگری نداریم.

نکته: تنها تفاوت قرینه‌ی در وضع تعینی استعمالی و قرینه‌ی در استعمال مجازی در این است که:

اگر در استعمال مجازی قرینه نباشد، مخاطب به معنای موضوع له منتقل می‌شود و قرینه این را می‌رساند که معنای موضوع له قصد نشده است؛

و اگر در وضع تعینی استعمالی قرینه نباشد، مخاطب به ملحوظ جزئی منتقل می‌شود و قرینه این را می‌رساند که ملحوظ گوینده جزئی نبوده است.

نکته: قرینه‌ای که در وضع تعینی استعمالی نیاز است، در تمامی موارد وجود ندارد. به‌طور مثال در عبارت «هذه صلاه قد امر ربی باقامتها» این قرینه وجود دارد؛ اما بسیاری فاقد چنین قرینه‌ای هستند.

نه تنها وضع تعینی استعمالی، بلکه دیگر راهکارهایی که برای اثبات حقیقت شرعیه بیان شده است نیز نیاز به مکمل دارند که این مکمل در همه‌ی مثال‌ها یافت نمی‌شود و هیچ‌یک اغلب مثال‌ها را نیز در بر نمی‌گیرند و در نتیجه نمی‌توان اصلی در این زمینه مشخص کرد. به همین دلیل معتقدیم هر یک از این راهکارها در بعضی از مثال‌ها کارکرد دارند؛ یعنی:

در مورد برخی از واژه‌ها وضع تعینی استعمالی صحیح است؛

در مورد برخی از واژه‌ها وضع قبل از اسلام صورت گرفته است؛

در مورد برخی از واژه‌ها وضع تعینی صحیح است؛

و در مورد برخی از واژه‌ها حقیقت متشرعه صحیح است.

مدعای سوم

استعمالی که در وضع تعیینی استعمالی انجام می‌شود:

در غیر موضوع له است و در نتیجه استعمال حقیقی نیست؛<sup>1</sup>

فاقد علاقات مجاز است و در نتیجه استعمال مجازی نیست.

اشکال به مدعای سوم

کسانی که به این مدعای «مرحوم آخوند» اشکال وارد می‌کنند دو گروه هستند: گروهی که این استعمال را مجازی می‌دانند

و گروهی که مانند «مرحوم خویی» استعمال در وضع تعیینی استعمالی را حقیقی می‌دانند.

بیان گروه اول

برخی از علما استعمال در وضع تعیینی استعمالی را مجازی می‌دانند؛ زیرا در وضع تعیینی استعمالی، استعمال در ما

وضع له نبوده و وضع متأخر از استعمال است. به تعبیر «مرحوم اصفهانی» وضع از سنخ انشاء بوده و قوام آن به ابراز

است و پس از ابراز است که علامیت اتفاق می‌افتد؛ در نتیجه در هنگام استعمال وضع محقق نشده و استعمال از باب سالبه‌ی

به انتفاء موضوع، استعمال در غیر ما وضع له است.

بیان گروه دوم

برخی از علما مانند «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی»، استعمال در وضع تعیینی استعمالی را حقیقی می‌دانند. به نظر

ایشان در وضع تعیینی استعمالی، استعمال و وضع همزمان بوده و تقدم و تأخری نسبت به هم ندارند و به همین جهت این

استعمال، حقیقی و استعمال در موضوع له است.

اشکال به بیان گروه دوم

اگر استحاله اخذ متأخر در متقدم منحصر در متأخر و متقدم زمانی بود، می‌توانستیم بگوییم به سبب همزمان بودن استعمال

و وضع، استحاله از بین رفته و استعمال در موضوع له است؛ اما این استحاله مربوط به تمامی انواع تقدم و تأخر بوده و

تقدم و تأخر زمانی یکی از انواع آن است. شاهد این مطلب این است که همه‌ی فلاسفه استحاله‌ی تقدم و تأخر را در مورد

علت تامه و معلول نیز صادق می‌دانند؛ درحالی‌که علت و معلول به نظر همه‌ی فلاسفه دارای معیت زمانی بوده و تقدم و

تأخر زمانی ندارند.

تقدم و تأخری که در وضع تعیینی استعمالی بین استعمال و وضع وجود دارد تقدم و تأخر بالطبع است؛ زیرا در وضع

تعیینی استعمالی، استعمال منشأ وضع و موضوع له بوده و علت ناقصه‌ی آن است. حال اگر استعمالی که بر وضع تقدم

بالطبع دارد بخواهد استعمال در موضوع له باشد، به این معنا خواهد بود که:

متأخر بالطبع در متقدم بالطبع اخذ شده است؛

و اخذ متأخر بالطبع در متقدم بالطبع محال است؛

هرچند متأخر بالطبع و متقدم بالطبع از حیث زمان معیت داشته باشند.

بیان اشکال به شکلی دیگر

با توضیحاتی که در اشکال به بیان گروه دوم آمد روشن می‌شود که اشکال «مرحوم خویی» به «مرحوم آخوند» وارد

نبوده و کلام «مرحوم آخوند» از جهت دیگری دارای اشکال است.

گرچه این کلام به عنوان پاسخی جدلی صحیح است، اما «مرحوم آخوند» باید این استعمال را مجازی بدانند؛ زیرا از

طرفی:

مصحح استعمال، پذیرش طبع اهل لسان است؛

و چنین استعمال‌هایی مورد پذیرش اهل لسان بوده و در نتیجه صحیح هستند.

و از طرف دیگر:

استعمال صحیح یا در موضوع له است یا در غیر موضوع له؛

و چون چنین استعمالاتی در غیر موضوع له هستند، مجازی هستند.

در نتیجه استعمالی که در وضع تعیینی استعمالی وجود دارد، مجازی بوده و فقدان یکی از علامات نیز به صحت آنها ضربه

نمی‌زند و حقیقت و مجاز نبودن این استعمالات:

اگر جدلی باشد، صحیح است؛

اما اگر طبق ظاهر عبارت، نظر خود ایشان باشد، صحیح نیست، بلکه طبق مبنای ایشان باید گفت این استعمال

حقیقی نیست؛ اما مجاز است؛ زیرا به نظر «مرحوم آخوند» مجاز یعنی استعمال لفظ در معنای غیر موضوع له

و این استعمال نیز استعمال در معنای غیر موضوع له است.

1- استعمال علت وضع است و گرچه با وضع تقارن زمانی دارد (همان لحظه‌ای که استعمال تمام می‌شود، وضع محقق می‌شود)، اما بالطبع بر آن تقدم دارد و در نتیجه ممکن نیست که استعمال، استعمال در موضوع له باشد.

«مرحوم آخوند» مجاز را مشروط به وجود علاقات نمی‌داند و در نتیجه باید این استعمال را مجازی بدانند و کسانی که وجود علاقات را در مجاز معتبر می‌دانند، در صدد بیان این نکته هستند که استعمال در وضع تعیینی استعمالی در مقسم استعمال قرار نمی‌گیرد؛ اما اگر این استعمال داخل در مقسم باشد، این استعمال مجازی خواهد بود. به عبارت دیگر گویا «مرحوم آخوند» این‌گونه تصور کرده‌اند که ابتدا باید وضع محقق شود و سپس:

اگر استعمال در موضوع له باشد، استعمال حقیقی است؛

و اگر استعمال در موضوع له نباشد، استعمال مجازی است؛

و چون هنوز وضع محقق نشده است، استعمال مجازی است؛

اما این تصور اشتباه است؛ زیرا مجاز اعم از این است که وضعی محقق شده باشد و استعمال در موضوع له نباشد، یا اصلاً وضعی صورت نگرفته باشد.

برای توضیح این مطلب باید به تفاوت قضیه‌ی موجه با قضیه‌ی سالبه دقت کرد:

قضیه‌ی موجه «ثبوت شیء لشیء» بوده و «ثبوت شیء لشیء» فرع لثبوت مثبت له». به همین دلیل اگر قضیه‌ی موجه فاقد موضوع باشد، قضیه، موجه نیست؛

اما قضیه‌ی سالبه این‌گونه نیست که اگر فاقد موضوع باشد، قضیه، سالبه نباشد. به تعبیر دیگر صدق قضیه‌ی سالبه اعم از این است که سالبه‌ی به انتفاء موضوع باشد یا سالبه‌ی به انتفاء محمول.

مجاز نیز قضیه‌ی سالبه است؛ یعنی در استعمال مجازی دو قضیه وجود دارد:

«استعمالی وجود دارد»؛

«این استعمال در وضع له نیست» که این قضیه، سالبه بوده و با سالبه‌ی به انتفاء موضوع نیز صادق است؛ یعنی اعم از این است که:

وضعی محقق شده باشد و استعمال در موضوع له نباشد،

یا اصلاً وضعی صورت نگرفته باشد.

استصحاب عدم ازلی مثالی است که صدق سالبه با سالبه‌ی به انتفاء موضوع را روشن می‌کند. در استصحاب عدم ازلی، متیقن سالبه‌ی به انتفاء موضوع است و در همین مورد «لا تنقض الیقین بالشک» جاری می‌شود. به تعبیر دیگر در استصحاب عدم ازلی همین که موضوعی نبوده است که نسبت به آن نقض یقین به شک داشته باشیم، باعث می‌شود که «لا تنقض الیقین بالشک» صادق باشد و این مطلب نشان می‌دهد که ارتکازا این مطلب مورد پذیرش قرار گرفته است که سالبه، با سالبه‌ی به انتفاء موضوع نیز صدق می‌کند.

به عبارت دیگر با رد حقیقی بودن استعمال که قول «مرحوم خویی» است، یا همانند «مرحوم آخوند» باید گفت استعمال نه حقیقی است و نه مجازی و یا باید قائل به مجازیت استعمال شد؛ زیرا مجاز:

اگر فقط با سالبه انتفاء محمول صحیح باشد، کلام «مرحوم آخوند» که استعمال نه حقیقت است و نه مجاز صحیح می‌شود؛

اما اگر با سالبه‌ی به انتفاء موضوع نیز صحیح باشد، مجاز بودن استعمال اثبات می‌شود.

حال:

اگر کسی صحت استعمال مجازی را وابسته به وجود علاقات بداند، نمی‌تواند استعمال مجازی‌ای را که سالبه به انتفاء موضوع است صحیح بداند و در نتیجه به نظر این شخص استعمال در وضع تعیینی استعمالی مجازی نیست. همچنین به نظر وی این استعمال حقیقی هم نیست چون اخذ متأخر در متقدم لازم می‌آید؛

اما کسی که صحت استعمال را وابسته به استحسان طبع بداند، استعمال در غیر موضوع له را باید اعم از سالبه‌ی به انتفاء موضوع و انتفاء محمول بداند و در نتیجه اگر وضعی نباشد و استعمال در غیر ما وضع له به صورت سالبه به انتفاء موضوع صدق کند، باید استعمال را مجازی بداند؛

و از آنجایی که مرحوم آخوند صحت استعمال را به استحسان طبع می‌داند نمی‌تواند به این مطلب قائل شود که استعمال در وضع تعیینی استعمالی نه حقیقی است و نه مجازی.

به عبارت دیگر:

الف) کسی که صحت استعمال را وابسته به وضع و علاقات بداند، می‌تواند استعمال را دارای سه صورت بداند:

استعمال در ما وضع له که چنین استعمالی حقیقی است؛

استعمال در غیر ما وضع له که چنین استعمالی مجازی است؛

استعمالی که نه در ما وضع له است و نه در غیر ما وضع له که چنین استعمالی نه حقیقی است و نه مجازی؛

طبق نظر این شخص استعمال در وضع تعیینی استعمالی:

به دلیل اخذ متأخر در متقدم، استعمال در ما وضع له نیست، پس استعمال حقیقی نیست؛

و به دلیل عدم وجود علاقات، استعمال در غیر ما وضع له نیز نیست، پس استعمال مجازی نیز نیست.

ب) اما کسی که صحت استعمال را وابسته به استحسان طبع بداند، استعمال را صرفاً دارای دو صورت می‌داند: استعمال در ما وضع له که چنین استعمالی حقیقی است؛ و استعمال در غیر ما وضع له که چنین استعمالی مجازی است؛ طبق نظر این شخص استعمال در وضع تعیینی استعمالی:

به دلیل اخذ متأخر در متقدم، استعمال در ما وضع له نیست، پس استعمال حقیقی نیست؛ اما به دلیل وجود استحسان طبع، استعمال در غیر ما وضع له است؛ پس استعمال مجازی است. پس استعمال در موضوع له و استعمال در غیر موضوع له:

طبق نظر شخصی که صحت استعمال را وابسته به وضع می‌داند، نقیضان نیستند و شق سومی نیز برای آن وجود دارد؛

اما طبق نظر شخصی که صحت استعمال را وابسته به استحسان طبع می‌داند، نقیضان هستند و در نتیجه چنین شخصی استعمال را یا باید حقیقی بداند و یا مجازی؛

و از آنجایی که «مرحوم آخوند» صحت استعمال را وابسته به استحسان طبع می‌داند، باید استعمال در وضع تعیینی استعمالی را مجازی بدانند.

جمع بندی

این مدعی «مرحوم آخوند» که «استعمال در وضع تعیینی استعمالی نه حقیقت است و نه مجاز»، صحیح نیست. این استعمال:

صحیح است؛ زیرا فرض این است که استعمال اهل لسان است؛

و استعمال صحیح یا در موضوع له است و یا در غیر موضوع له؛

و چون این استعمال در غیر موضوع له است، استعمال مجازی است؛

و این استعمال مجازی سبب می‌شود که استعمال‌های بعدی، استعمال حقیقی باشند.

قول دوم: حقیقی بودن الفاظ در معانی شرعیه، قبل از اسلام

طبق این قول، الفاظ در معانی شرعیه حقیقت لغوی هستند. البته باید دقت شود که حقیقت لغوی به دو معناست:

به این معنا که الفاظ شرعی حتی در زمان حاضر به معنای لغوی خود بوده و نقلی انجام نشده است. این قول منسوب به باقلانی است؛

به این معنا که الفاظ شرعی از معانی اصلی خود نقل پیدا کرده‌اند و این نقل قبل از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است.

مراد از حقیقت لغوی در این بحث، معنای دوم است.

استدلال

بسیاری از آیات قرآن مکی هستند و مخاطبین این آیات، از الفاظی که در آنها به کار رفته است معانی شرعیه را می‌فهمیده‌اند. به‌طور مثال جمله‌ی «کما کتب علی الذین من قبلکم» در آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» نشان می‌دهد که «صیام» قبل از اسلام نیز بوده است. این واژه در زمان نزول برای مردم روشن بوده و نقل نشده است که در زمان نزول این آیه کسی از معنای این واژه سؤال کند که این مطلب نشان می‌دهد مخاطبین از واژه‌ی «صیام» همان معنای شرعی را متوجه می‌شدند. همچنین آیه‌ی «اذن فی الناس بالحج» نشان می‌دهد که «حج» در زمان «حضرت ابراهیم علیه‌السلام» نیز بوده است. مثال دیگر کلامی است که از «حضرت عیسی علیه‌السلام» نقل می‌شود: «و اوصانی بالصلوه و الزکاه مادمت حیا» که این مثال نشان می‌دهد «نماز» و «زکات» از زمان «حضرت عیسی علیه‌السلام» تشریع شده‌اند.

پس این واژه‌ها در ادیان دیگر مانند یهودیت و مسیحیت وجود داشته و پیروان این دین در میان مردم عرب‌زبان بوده‌اند و به همین دلیل این واژه‌ها در زبان عربی در معنای شرعی خود استعمال می‌شده‌اند. در نتیجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باعث این واژه‌ها را از معنای اصلی خود نقل نداده‌اند، بلکه «زکات»، «حج» و... را در همان معنای خودشان استعمال کرده و تنها کیفیت مصداق زکات را تغییر داده‌اند. به‌طور مثال در مورد «حج» نقل شده است که قبل از اسلام نیز مردم به طواف می‌پرداخته‌اند؛ اما کیفیتی که در اسلام برای حج بوده است، با گذشته تفاوت داشته و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این کیفیات را مردم تعلیم دادند؛ اما تغییر کیفیت، دلیل بر نقل واژه‌ی آن نیست؛ همان‌طور که هم به خانه‌ی گران قیمت و هم به خانه‌ی ارزان قیمت «خانه» اطلاق می‌شود با اینکه این دو در کیفیت اختلاف بسیاری دارند.

به عبارت دیگر در آیات و روایات الفاظی مانند «حج»، «صیام» و... در معنای شرعی خود به کار رفته‌اند و اگر مخاطبین متوجه معنای شرعی نمی‌شده‌اند، باید قرینه‌ای آورده می‌شد تا از اشتباه آنها جلوگیری کند. در نتیجه عدم ذکر قرینه‌ی صارفه نشان می‌دهد که مخاطبین متوجه معنای شرعی این واژگان می‌شدند و تنها مصداقی که برای این معنا می‌شناخته‌اند، با مصداقی که مراد شارع بوده است، تفاوت داشته است و این تفاوت توسط معصومین علیهم‌السلام بیان شده است.

اگر این قول پذیرفته نشود، باید گفت:

ابتدا این الفاظ مجازاً در معانی شرعی خود به کار می‌رفته‌اند و سپس با وضع تعینی به مرحله‌ی وضع رسیده‌اند؛ یا اینکه شارع با وضع تعینی استعمالی این الفاظ را در معانی خود وضع کرده است که این استعمال نیز مجازی است؛

درحالی‌که علاقاتی که در مجاز مطرح است در همه‌ی این موارد وجود ندارد.

به‌طور مثال:

«صلاه» به معنای «دعا» بوده است و استعمال مجازی آن در «نماز» باید به علاقه‌ی جزء و کل باشد؛

و جزئی که در علاقه‌ی جزء و کل است باید از اجزاء رئیسه باشد؛

درحالی‌که دعاهایی که در نماز هستند، از اجزاء رئیسه نیستند.

«مرحوم آخوند» این مطلب را به عنوان مؤید ذکر می‌کنند که شاید دلیل آن این باشد که ایشان صحت استعمال را تابع علاقات نمی‌دانند، بلکه استحسان طبع را ملاک صحت استعمال می‌دانند و چون در این موارد استحسان طبع وجود دارد قائل به مجاز بودن استعمال و در نتیجه قائل به حقیقت لغوی بودن نمی‌شوند.

نکته: سه رویکرد نسبت به این مطلب وجود دارد:

1. اگر کسی استعمال در وضع تعینی استعمالی و استعمالات قبل از وضع تعینی را مجاز بداند و در صحت استعمال نیز علاقات را شرط بداند، این کلام برای وی به عنوان دلیل مطرح خواهد بود.

2. اگر کسی ملاک صحت استعمال را استحسان طبع بداند، این کلام به عنوان دلیل برای وی به عنوان دلیل مطرح نخواهد بود و می‌تواند این اشکال را به مطلب وارد کند که این الفاظ به وضع تعینی برای معانی خود وضع شده‌اند و استعمالات قبلی مجاز هستند؛ اما چون ملاک صحت استعمال، استحسان طبع است، این استعمالات صحیح بوده و نمی‌توان گفت به علت اشتباه بودن این استعمالات باید قائل به حقیقت لغوی شد.

3. اگر کسی (مانند «مرحوم خویی») هم استعمال در وضع تعینی استعمالی را حقیقی بداند و هم در صحت استعمال علاقات را شرط نداند، می‌تواند دو اشکال به این کلام وارد کند: الف) وضع این الفاظ می‌تواند وضع تعینی باشد و استعمالات پیشین مجازی باشند و چون ملاک صحت استعمال، استحسان طبع است، نبود علاقات باعث اشکال نمی‌شود. ب) وضع این الفاظ می‌تواند به وضع تعینی استعمالی باشد که در این صورت حتی اگر ملاک صحت حمل، وجود علاقات باشد، اشکالی وارد نمی‌شود؛ زیرا این استعمال حقیقی است.

اشکال اول

به عقیده‌ی «مرحوم اصفهانی»<sup>1</sup> و «مرحوم نائینی» استدلال بر این قول در صورتی پذیرفته است که بدانیم قبل از اسلام، الفاظ عربی این عبادات مورد استفاده قرار می‌گرفته است. درست است که عباداتی مانند «حج» در شریعت «حضرت ابراهیم علیه‌السلام» وجود داشته است و شریعت «حضرت عیسی علیه‌السلام» نیز دارای عباداتی مانند «نماز» و «روزه» بوده است؛ اما باید ثابت شود که در این شرایع به این عبادات «حج»، «صلاه» و «صوم» گفته می‌شده؛ زیرا در حقیقت شریعتی که برای ما مهم هستند.

شریعت «حضرت ابراهیم علیه‌السلام» به زبان سریانی، شریعت «حضرت موسی علیه‌السلام» به زبان عبری و شریعت «حضرت عیسی علیه‌السلام» به زبان لاتین بوده است و این امکان وجود دارد که پیروان این دین پیش از اسلام از واژگان سریانی، عبری یا لاتین و پس از اسلام از واژگان عربی استفاده می‌کرده‌اند.

پس اعراب یهودی و مسیحی قبل از اسلام:

اگر الفاظ عربی را برای این عبادات به کار می‌برده‌اند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیازی به وضع جدید نداشته‌اند؛

و اگر الفاظ غیر عربی را برای این عبادات به کار می‌برده‌اند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باید وضع جدیدی انجام می‌داده‌اند.

در نتیجه اگر ثابت شود که قبل از اسلام الفاظ عربی به کار می‌رفته است، این استدلال پذیرفته است و صرف وجود این عبادات در شرایع قبل سودی ندارد.

پاسخ به اشکال اول

این اشکال وارد نیست؛ زیرا قائلین به این مسلک با استدلال به آیاتی همچون «و اذن فی الناس بالحج»:

به دنبال این نیستند که ثابت کنند در شریعت «حضرت ابراهیم علیه‌السلام» حج وجود داشته است؛

بلکه به دنبال این هستند که ثابت کنند زمانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این آیه را برای تلاوت نمودند، مردم عرب‌زبان مخاطب آیه مفهوم آن را متوجه شدند و نیازی به آوردن قرینه‌ی صارفه نبوده است. این مطلب نشان می‌دهد که ایشان معنای موضوع له آیه را می‌دانسته‌اند و به همین دلیل نیاز نبوده است که پیامبر اکرم صلی

الله علیه و آله به تشریح معنا پردازند و تنها لازم بوده است که کیفیت‌هایی را که تغییر پیدا کرده‌اند برای آنها بیان کنند.<sup>1</sup>

اشکال دوم

استدلال قائلین به این قول این است که مردم عرب زبان با شنیدن آیاتی مانند «و اذن فی الناس بالحج» و بدون داشتن قرینه‌ی صارفه، معنای آیه را متوجه می‌شده‌اند و این مطلب نشان می‌دهد که ایشان معنای موضوع له را می‌دانسته‌اند؛ اما این استدلال دو اشکال دارد.

بیان نقضی

این استدلال پذیرفته نیست؛ زیرا آیاتی مانند «فتیمموا صعبدا طیباً» نیز بدون قرینه‌ی صارفه هستند و طبق استدلال، مخاطبین آیه باید معنای این آیه را نیز متوجه می‌شده‌اند؛ درحالی‌که روایت «عمار» خلاف این مطلب را نشان می‌دهد. «عمار» به جهت عدم آشنایی با تیمم، خود را در خاک می‌غلطاند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از شنیدن این ماجرا، نحوه‌ی تیمم را به «عمار» آموزش می‌دهند: «و قَالَ زُرَّارَةُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَاتَ يَوْمٍ لِعِمَّارٍ فِي سَفَرٍ لَهُ يَا عِمَّارُ بَلَّغْنَا أَنَّكَ أَجَنْبَتُ فَكَيْفَ صَنَعْتَ قَالَ تَمَرَّغْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي التُّرَابِ قَالَ فَقَالَ لَهُ كَذَلِكَ يَتَمَرَّغُ الْحِمَارُ أَفَلَا صَنَعْتَ كَذَا ثُمَّ أَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى الْأَرْضِ فَوَضَعَهُمَا عَلَى الصَّعِيدِ ثُمَّ مَسَحَ جَبِينَيْهِ بِأَصَابِعِهِ وَ كَفَّيْهِ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى ثُمَّ لَمْ يَعُدْ ذَلِكَ»؛ من لا يحضره الفقيه / ج 1، ص: 104.

بین معنای شرعی تیمم و معنای لغوی آن که به معنای خاک‌مالی کردن است، تفاوت زیادی وجود دارد و حتی تفاوت آن از تفاوت بین «صلاه» و «دعا» نیز بیشتر است و همان‌گونه که «صلاه» به معنای «نماز» وضع جدیدی نیاز داشته و نوعی از «دعا» نیست، «تیمم» به طریق اولی نیاز به وضع دارد.

اختلاف کیفیت تا حدی مورد قبول است و به همین جهت «صلاه غرقی» در موضوع له «صلاه» عرفی نیست. اگر اختلاف کیفیت اندک باشد، عرف در آن تسامح کرده و موضوع له را تطبیق می‌دهد؛ اما اگر اختلاف کیفیت زیاد باشد، نیاز به وضع جدید است.

این مثال نقضی:

تنها باعث خروج این مثال از قاعده‌ی کلی نمی‌شود،

بلکه اصل استدلال را خدشه دار می‌کند.

به عبارت دیگر نمی‌توان گفت قاعده‌ی کلی این است که الفاظ قبل از اسلام حقیقت در معانی شرعیه بوده‌اند و چنین مثال‌هایی استثناء این قاعده‌ی کلی است، بلکه این مثال نشان می‌دهد که اصل استدلال صحیح نیست. توضیح اینکه:

طبق استدلال، عدم ذکر قرینه‌ی صارفه حاکی از آشنایی مخاطبین با معنای الفاظ است؛

و این کبری در این مثال نیز وجود دارد؛ یعنی واژه‌ی «تیمم» استفاده شده و قرینه‌ی صارفه‌ای نیز برای آن بیان نشده است؛

درحالی‌که در این مثال معنای شرعی فهمیده نشده است.

این مطلب نشان می‌دهد که این کبری صحیح نیست.

بیان حلی

در صورتی می‌توان از نبود قرینه‌ی صارفه آشنا بودن مخاطبین با موضوع له را نتیجه گرفت که گوینده در مقام بیان مطلبی باشد که با موضوع له مرتبط بوده و بدون شناخت موضوع له، فهم آن مطلب برای مخاطب ممکن نباشد؛ اما در صورتی که گوینده در مقام اصل تشریع باشد و تبیین آن را به زمان دیگری موکول کند، نمی‌توان گفت که مخاطب موضوع له را می‌دانسته است. در این صورت نه تنها نمی‌توان آشنایی مخاطب با موضوع له را ثابت کرد، بلکه وی باید در مورد معنا و کیفیت موضوع له پرسش کند و اعتماد وی بر موضوع له سابق حجت نیست؛ همان‌گونه که در روایت «عمار»، رسول اکرم صلی الله علیه و آله «عمار» را به جهت عدم پرسش مذمت می‌نمایند؛ درحالی‌که اگر نبود قرینه‌ی صارفه به معنای فهم موضوع له بوده و این فهم حجت باشد:

دلیل بر مذمت وجود نداشت،

بلکه «عمار» می‌توانست به جهت نبود قرینه‌ی صارفه در آیه، فهم خود را از موضوع له حجت دانسته و خود را معذور بداند.<sup>2</sup>

به عبارت دیگر باید به این مطلب توجه شود که غرض گوینده از کلام:

اگر با فهم مخاطب تأمین می‌شود، نیازی به آوردن قرینه نیست؛

و اگر با فهم مخاطب تأمین نشود، باید قرینه ذکر شود.

حال برای تأمین غرض خداوند:

1- «مرحوم تبریزی»، نوار 38.

2- برای جواب به این اشکال نمی‌توان از انجیل‌های ترجمه شده به زبان عربی استفاده کرد؛ زیرا قدیمی‌ترین انجیلی که به زبان عربی ترجمه شده است مربوط به قرن دوم است و طبیعی است که در این زمان برای ترجمه الفاظ عبادات، از الفاظی مانند «صلاه» استفاده می‌شده است و این مطلب ثابت نمی‌کند که پیش از اسلام نیز این واژه‌ها برای عبادات استعمال می‌شده‌اند.

در بسیاری از آیات، نیازی به آشنا بودن مخاطبین با معنای موضوع له نیست، بلکه همین که مخاطبین هر چند به صورت مجاز مشهور استظهاری از معنا داشته باشند، غرض تأمین می‌شود. به‌طور مثال غرض از بیان آیهی «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» بیان این مطلب بوده که عبادتی به نام «حج» در شریعت «حضرت ابراهیم علیه‌السلام» وجود داشته است و برای تأمین این غرض، نیازی به آشنایی مخاطب با موضوع له نیست؛

و در برخی از آیات، آشنا بودن مخاطبین با معنای موضوع له لازم است؛ به‌طور مثال غرض از بیان آیهی «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» تأمین نمی‌شود مگر اینکه مخاطب معنای شرعی «صوم» را در حد موضوع له بداند و این واژه از اجمال اولیه خارج شده باشد؛ زیرا غرض از بیان این آیه، بیان شرایط صوم است و در نتیجه باید خود صوم برای مخاطبین معلوم باشد.

نه تنها در بسیاری از موارد آشنایی مخاطب با معنای موضوع له لازم نیست، بلکه در استعمالات عرفی موضوع له از غیر موضوع له تفکیک نمی‌شود؛ یعنی عرف معانی اجمالی و ارتکازی را می‌شناسد ولی علم به موضوع له بودن یا منصرف الیه بودن این معانی ندارد و در هنگام استعمال:

اگر بداند که مخاطب به معنای مورد نظر منتقل می‌شود، از قرینه استفاده نمی‌کند؛

و اگر بداند که مخاطب به معنای مورد نظر منتقل نمی‌شود، از قرینه استفاده می‌کند؛

و به معنای حقیقی یا مجازی بودن، موضوع له یا منصرف الیه بودن و... توجهی ندارد و این مطالب تحلیل‌های فنی استعمالات است.

در نتیجه نیابردن قرینه‌ی صارفه لزوماً به معنای آشنایی مخاطب با معنای موضوع له نیست. با این نتیجه، امر بالعکس می‌شود؛ یعنی:

در برخی از آیات می‌توان گفت که بدون آشنایی مخاطب با موضوع له شرعی، غرض تأمین نمی‌شده است و در چنین آیاتی می‌توان پذیرفت که وضع قبل از اسلام تحقق یافته است؛

اما در جایی که ثابت نشود بدون آشنایی مخاطب با موضوع له شرعی غرض تأمین نمی‌شده است، وضع پیش از اسلام ثابت نمی‌شود.

پس:

طبق قول دوم قاعده‌ی کلی این است که الفاظ عبادات پیش از اسلام حقیقت در معانی شرعی بوده‌اند و در مثالی مانند «تیمم» چون قرینه بر مختص بودن این معنا به امت اسلام وجود دارد، این مورد استثناء قاعده‌ی کلی خواهد بود؛

و طبق اشکال به این قول، حقیقت بودن الفاظ عبادات پیش از اسلام پذیرفته نیست مگر قرینه‌ای یافت شود که نشان دهد غرض بدون آشنایی مخاطب با موضوع له شرعی تأمین نمی‌شده است.

نتیجه اینکه اگر به این دو اشکال پاسخ داده نشود، نمی‌توان کلیت وضع حقیقی لغوی را پذیرفت و باید گفت حقیقت لغوی صرفاً در چند مورد خاص صادق بوده و تعمیم پیدا نمی‌کند. ادعای کلیت این مطلب و استثنا دانستن موارد نقض به این دلیل است که این کبرای کلی که «نبود قرینه‌ی صارفه نشان دهنده‌ی آشنایی مخاطب با موضوع له است»، مورد پذیرش قرار گرفته و مواردی مانند تیمم که قرینه‌ی برخلاف دارند، استثنا تلقی شده است.

نکته: بین قول به حقیقت لغوی بودن الفاظ شرعیه پیش از اسلام و قول به وضع تعینی استعمالی تفاوتی نیست؛ زیرا در هر صورت الفاظ پس از اولین استعمال بر معنای حقیقی حمل می‌شوند؛ اما اگر قائل به وضع تعینی باشیم، استعمال الفاظ تا مدتی مجازی و پس از آن حقیقی است و در نتیجه:

باید دید آیه یا روایت در چه زمانی صادر شده است؛

و با توجه به میزان استعمال مشخص کرد استعمال لفظ در معنا در چه زمانی حقیقی شده است؛

و مشخص کرد که یک استعمال خاص قبل از وضع است یا پس از وضع؛ و به همین جهت مکی یا مدنی بودن، در اوایل یا اواخر زندگی در مکه و در اوایل یا اواخر زندگی در مدینه دارای اهمیت خواهد بود.

قول سوم: حقیقت شرعیه به وضع تعینی

طبق این قول الفاظ عبادات ابتدا مجازاً در معانی شرعیه استعمال می‌شدند و پس از مدتی این الفاظ در معانی شرعی حقیقت شده‌اند.

اشکال

گرچه این مطلب ممکن است، اما نمی‌توان آن را در مورد تمام الفاظ صادق دانست؛ زیرا استعمالات الفاظ به یک اندازه نیست. استعمال بعضی از الفاظ زیاد است و استعمال برخی دیگر اندک و همچنین زمان صدور آیات یا روایات با هم یکسان نیست؛ برخی از آیات و روایات مکی و برخی دیگر مدنی هستند و... .

پس لفظ:

اگر کثرت استعمال داشته است و ممکن بوده که تا زمان صدور آیه یا روایت به وضع تعینی برسد، حقیقت شرعیه به وضع تعینی مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛

اما اگر استعمال آن اندک باشد یا آیه جزء آیات مکی باشد یا زمان نزول آیه مشخص نباشد، نمی‌توان وضع تعینی را پذیرفت.

ثمره حقیقت شرعیه

ثمره اول و دوم (قول مشهور)

اگر حقیقت شرعیه پذیرفته شود (به سبب وضع تعینی استعمالی، وضع تعینی یا حقیقت در معانی شرعیه بودن پیش از اسلام)، آیات قرآن و روایات نبوی‌ای که ائمه علیهم‌السلام آنها را نقل می‌کنند، بر معنای شرعی حمل می‌شوند. به‌طور مثال طبق حقیقت شرعیه منظور از «صلاه» در «صل عند رویه الهلال»، خواندن نماز اول ماه است.

اما اگر حقیقت شرعیه رد شده و حقیقت متشرعه پذیرفته شود، آیات قرآن و روایات نبوی بر معنای لغوی حمل می‌شوند. به‌طور مثال طبق حقیقت متشرعه منظور از «صلاه» در «صل عند رویه الهلال»، دعا است. اشکال «مرحوم نائینی»<sup>1</sup>

این ثمره در صورتی صحیح است که آیات یا روایات نبوی فاقد قرینه باشند؛ درحالی‌که تمام آیات و روایات دارای قرینه بوده و مراد از الفاظ عبادات در آنها معلوم است.

علاوه بر این اگر در موردی قرینه‌ای وجود نداشته باشد، باز هم این ثمره صحیح نیست؛ زیرا کسی که حقیقت شرعیه را نپذیرفته و قائل به حقیقت متشرعه است:

حقیقت بودن الفاظ در معانی شرعی را در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ثابت شده نمی‌داند؛

اما حقیقت بودن این الفاظ در معانی شرعی پس از ایشان را می‌پذیرد؛

و در نتیجه می‌تواند به جای رجوع به روایت نبوی، از روایات اهل بیت علیهم‌السلام استفاده کند. به‌طور مثال با رجوع به روایات مشخص می‌شود که در ابتدای ماه هم نماز مستحب است و هم دعا و در نتیجه «صل عند رویه الهلال» مثالی برای ثمره‌ی حقیقت شرعیه نخواهد بود؛ زیرا چه حقیقت شرعیه مورد پذیرش قرار بگیرد و چه انکار شود، استحباب نماز و دعا در ابتدای ماه ثابت است.

مثال دیگری که برای حقیقت شرعیه بیان شده آیه‌ی «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى» است. سؤالی که در مورد این آیه مطرح است این است که «غنیمت» در این آیه:

به معنای شرعی خود به کار رفته است؛

یا منظور از آن خصوص غنیمت جنگی است که معنای عرفی غنیمت است.

حال:

اگر حقیقت شرعیه ثابت شود، باید گفت مراد از «غنیمت» در این آیه به معنای مطلق کسب است؛

و اگر حقیقت شرعیه انکار شود، باید گفت مراد «غنیمت» در این آیه به معنای خصوص غنیمت جنگی است.

اما این مثال نیز صحیح نیست؛ زیرا با مراجعه به روایات مشخص می‌شود که خمس در مطلق منافع ثابت است و در نتیجه نیازی به بحث از حقیقت شرعیه نیست.

پاسخ به اشکال

این کلام هم در مورد آیات قرآن و هم در مورد روایات نبوی صحیح نیست.

نسبت به آیات

در مورد آیات قرآن این‌گونه نیست که هرچه در آیات قرآن بیان شده باشد روایتی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز در آن مورد وجود باشد. به‌طور مثال در آیات قرآن عمومات و اطلاقاتی وجود دارد که در روایات وارد نشده‌اند. در بسیاری از موارد روایات مطلبی را تبیین می‌کنند اما عموم یا اطلاقی در مورد آن مطلب ندارند و این عموم و اطلاق در قرآن کریم آمده است.

به‌طور مثال در مورد آیه‌ی «لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل» این سؤال وجود دارد که منظور از «باطل» در این آیه معنای عرفی «باطل» است یا معنای شرعی آن که حقیقت شرعیه است و:

گرچه این آیه دارای اطلاق است؛

اما با رجوع به روایات مشخص می‌شود که روایاتی در مورد «مالیت» صادر شده‌اند اما اطلاقی که در «لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل» آمده است، در این روایات وجود ندارد.

همچنین این مطلب، اشکال «شیخ انصاری» به «فاضل نراقی» است. در رسائل «شیخ انصاری»، تنبیه اول پس از بحث ظواهر کتاب کلام «فاضل نراقی» نقل می‌شود. ایشان معتقد است که بحث از حجیت ظواهر کتاب ثمره‌ای ندارد؛ زیرا هرچه در قرآن آمده، در روایات نیز وارد شده است و اگر کسی ظواهر قرآن را نپذیرفت، می‌تواند به روایات عمل کند. اشکال «شیخ انصاری» به این کلام این است که در قرآن اطلاقاتی وجود دارند که در اخبار چنین اطلاقاتی یافت نمی‌شوند.<sup>2</sup>

1- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه 33 و 34؛ و «مرحوم خویی» در «محاضرات» جلد اول صفحه 125 و 126.

2- «مرحوم تبریزی» نیز مثال‌هایی برای رد کلام «مرحوم نائینی» بیان می‌کنند. به‌طور مثال در مورد «قد افلح من تزکی» و ذکر اسم ربه فصلی، روایتی وجود ندارد که مشخص کند منظور از «صلاه» در این آیه دعا است یا نماز. همچنین اگر حقیقت شرعیه احراز شود، آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَى النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا

کسی منکر این اطلاقات قرآنی نشده است؛<sup>1</sup> اما حتی اگر کسی این اطلاقات قرآنی را نپذیرد، باز هم این ثمره مترتب می‌شود؛ زیرا:

طبق نظر مشهور که در این موارد اطلاقات قرآنی وجود دارد و اخبار فاقد اطلاق هستند، این ثمره مترتب می‌شود؛ و لازم نیست که ثمره طبق تمامی مبانی مترتب شود. نسبت به روایات

این کلام در مورد روایات نبوی نیز صحیح نیست؛ زیرا:

هرچند هر امری که در روایات نبوی بیان شده است، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بیان شده است؛ اما نحوه‌ی نقل ائمه علیهم‌السلام متفاوت است؛ یعنی نقل روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توسط اهل بیت علیهم‌السلام:

گاهی به صورت نقل به معناست که در این صورت معنای زمان ناقل مهم است نه معنای زمان گوینده‌ی اصلی؛

و گاهی به صورت نقل به لفظ است که در این صورت معنای زمان گوینده‌ی اصلی مهم بوده و حقیقت شرعیه دارای ثمره خواهد بود.

رد اول به پاسخ نسبت به روایات

«مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» معتقدند که اصل، نقل به معناست و در نتیجه آنچه مهم است، معنای زمان اهل بیت علیهم‌السلام است و حقیقت شرعیه بدون ثمره خواهد بود.

صحیح نبودن رد

1. این اصل ثابت نشده و نقل به معنا یا نقل به لفظ بودن باید در مورد هر روایتی بررسی شود. روایات نیز در این مورد یکسان نیستند؛ یعنی:

اگر روایت به گونه‌ای باشد که الفاظ آن دارای اهمیت بوده و در استنباط نقش دارند؛ یعنی اگر روایت تعلیمی باشد نه استفهائی؛

و راوی آن نیز مخاطبی باشد که به دنبال استناد به روایت و برداشت ضابطه از آن است،

نمی‌توان اصل نقل به معنا بودن را در مورد آن پذیرفت؛ زیرا کثرت ثابت نشده است. توضیح اینکه برای احراز نقل به معنا بودن یا نقل به لفظ بودن روایت، باید مقامات مختلف مورد بررسی قرار بگیرند که با بررسی مقامات مشخص می‌شود در روایات ضابطه‌ای، کثرت در نقل به معنا ثابت نشده است. البته این کثرت در مورد روایات استفهائی ثابت شده است. در نتیجه از آنجایی که بعضی از روایات نبوی که توسط اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده روایات تعلیمی هستند، اصل نقل به معنا در این روایات پذیرفته نیست و به همین دلیل حقیقت شرعیه دارای ثمره خواهد بود.

2. اگر این اصل پذیرفته شود، روایاتی که نقل به لفظ هستند، ثمره‌ی بحث را اثبات می‌کنند. رد دوم به پاسخ نسبت به روایات

حقیقت شرعیه در روایاتی که اهل بیت علیهم‌السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند، منشأ اثر نیست؛ زیرا اگر معنای زمان شارع با معنای زمان متشرع تفاوت داشت، ائمه علیهم‌السلام باید قرینه‌ای ذکر می‌کردند تا راوی بداند که معنای زمان شارع مورد نظر بوده است نه معنای زمان متشرع که مخاطب با آن آشناست و عدم ذکر قرینه نشان می‌دهد که معنای متشرع مراد بوده است.

صحیح نبودن رد

ردی که بر این پاسخ گفته شده صحیح نیست و دو اشکال صغروی و کبروی به آن وارد است.

عدم پذیرش صغرا

در این کلام این پیش‌فرض وجود دارد که مخاطب ائمه علیهم‌السلام معنای زمان شارع را نمی‌دانسته است و به همین دلیل گفته شده در صورت تفاوت معنا، امام علیه‌السلام باید این تفاوت را متذکر می‌شده‌اند؛ درحالی که این پیش‌فرض ثابت نشده است.

اگر در موردی قرینه‌ای بر عدم آشنایی مخاطب با معنای زمان شارع وجود داشت، این کلام قابل پذیرش بود اما بدون قرینه نمی‌توان عدم آشنایی مخاطب با معنای زمان شارع را اثبات کرد.

شاهد این مطلب این است که واژه‌ی «جهل» در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به معنای «مقابل عقل» و پس از نهضت ترجمه به معنای «مقابل علم» بوده است و گرچه ذیل آیه‌ی «ان جائکم فاسق بنبا فتنبینوا ان تصیبوا قوما بجهاله» روایات متعددی توسط «فضل بن شاذان»، «علی بن ابراهیم» نقل شده است؛ اما در هیچ‌یک از این آیات این تفاوت معنای «جهل» تذکر داده نشده است. علت این امر، نزدیک بودن مخاطبین به زمان صدور و آشنایی آنها با این تغییرات بوده است و چون امروزه فاصله با عصر نزول زیاد شده است، مخاطبین با این تفاوت‌ها آشنایی ندارند.

صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» با اطلاق خود استحباب صلوات را ثابت می‌کند؛ اما اگر حقیقت شرعیه احراز نشود، این آیه با اطلاق که دارد استحباب دعا را ثابت می‌کند نه اطلاق صلوات مصطلح را.

1- «مرحوم خویی» با سببیه دانستن «باء»، اطلاق را به لحاظ عقد می‌داند و طبق مسلک مشهور که «باء» را مقابله می‌دانند، اطلاق به لحاظ مالیت منعقد است.

اگر این کلام صحیح باشد و صغرا پذیرفته شود، این کلام:

تنها نسبت به روایات استفتایی قابل قبول است؛ زیرا مخاطبین این روایات عموم مردم بوده‌اند که سؤال را به جهت عمل خویش می‌پرسیدند نه برای رسیدن به ضابطه. از آنجایی که چنین مخاطبی با مباحثی مانند تغییر الفاظ آشنا نیست، در صورت عدم ذکر قرینه توسط امام علیه‌السلام به اشتباه می‌افتد؛

اما نسبت به روایات ضابطه‌ای قابل قبول نیست؛ زیرا مخاطبین این روایات فقها بوده‌اند که به این تغییرات آگاه بوده‌اند. این کلام نسبت به این روایات صحیح نیست؛ زیرا احتمال اینکه مخاطب علم به تغییر لفظ داشته باشد یا تغییر را محتمل بداند و از آن سؤال کند، احتمالی قوی است.

به همین جهت که است که «زراره» در صحیحی اولی از معنای «نوم ناقض وضو» سؤال می‌کند تا بداند که منظور شارع از «نوم» همان معنای لغوی «نوم» است یا معنایی دیگر را اراده کرده است و بسیار بعید است که شخصی مانند «زراره» در واژه‌ی پرکاربردی مانند «نوم»، معنای لغوی را نداند.

ثمره‌ی سوم

«آیت الله مکارم»<sup>1</sup> معتقدند بحثی که در حقیقت شرعیه مطرح است، در دوره‌ی «امام باقر» و «امام صادق» علیهما‌السلام نیز تکرار می‌شود. توضیح اینکه در روایات، الفاظی مانند «یکره»، «حرام» و «سحت» بسیار به کار رفته‌اند. این الفاظ معنایی لغوی دارند و معنایی اصطلاحی. به‌طور مثال:

«مکروه» از لحاظ لغوی به معنای «ناپسند» است که شامل «حرام» به معنای اصطلاحی نیز می‌شود؛ و «حرام» از لحاظ لغوی به چیزی اطلاق می‌شود که انسان باید از آن دوری کرده و از آن محروم باشد که این معنا شامل «مکروه» به معنای اصطلاحی نیز هست.

پس چنین واژگانی دارای معنای لغوی و معنای اصطلاحی هستند و معنای لغوی آنها اعم از معنای اصطلاحی است؛ و می‌دانیم این واژگان در دوره‌ای در معنای لغوی خود به کار می‌رفته‌اند و در دوره‌های بعد معنای آنها کرده و در معنای اصطلاحی به کار رفته‌اند.

با توجه به این مطالب سؤالی که مطرح می‌شود این است که این واژگان در عصر «امام صادق علیه‌السلام» به حقیقت شرعیه رسیده‌اند یا در عصر «امام رضا علیه‌السلام». این واژگان:

تا زمان «امام سجاد علیه‌السلام» در معنای لغوی خود به کار می‌رفته‌اند؛

و از زمان «امام رضا علیه‌السلام» در معنای اصطلاحی خود استعمال می‌شده‌اند؛

و زمان بین این دو مخصوصاً عصر «امام صادق علیه‌السلام» محل سؤال است.

اگر کسی حقیقت شرعیه را بپذیرد، می‌تواند برای پاسخ به این سؤال از همان دلایل حقیقت شرعیه مانند وضع تعینی استعمالی و... استفاده کند<sup>2</sup> و در این صورت احادیثی را که مربوط به دوره‌ی «امام باقر»، «امام صادق» و «امام کاظم» علیهم‌السلام را بر معنای اصطلاحی حمل کند؛ اما اگر کسی حقیقت شرعیه را نپذیرد، باید احادیث این دوره را بر معنای لغوی حمل کنند؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف داشته باشند.

تفاوت بین اقوال حقیقت شرعی در ثمره

بین حقیقت شرعیه به وضع تعینی و حقیقت شرعیه به وضع تعینی استعمالی و حقیقت بودن الفاظ عبادات در معنای شرعیه قبل از اسلام در مقام عمل تفاوت وجود دارد:

کسی که قائل به وضع تعینی استعمالی یا حقیقی بودن در معنای شرعیه پیش از اسلام باشد، الفاظ تمام آیات و روایات را بر معنای شرعی حمل می‌کند؛

اما کسی که قائل به وضع تعینی باشد، نمی‌تواند الفاظ تمام آیات و روایات را بر معنای شرعی حمل کند؛ زیرا وی معتقد است که این الفاظ تا مدتی به صورت مجازی در معنای شرعی به کار می‌رفته‌اند، پس از مدتی به مرحله‌ی مجاز مشهور رسیده‌اند و پس از آن به مرحله‌ی وضع رسیده است.<sup>3</sup> در نتیجه کسی که قائل به وضع تعینی باشد، باید بررسی کند که لفظ در چه دوره‌ای به مرحله‌ی وضع رسیده است و مشخص کند که استعمال آیه یا روایت در چه دوره‌ای بوده است. به همین دلیل مکی یا مدنی بودن آیه یا روایت و همچنین مربوط بودن به ابتدای زمان حضور در مدینه یا انتهای آن برای چنین شخصی مهم خواهد بود. علاوه بر این چنین شخصی باید به میزان کاربرد الفاظ نیز توجه کند و با توجه به پرکاربرد یا کم کاربرد بودن لفظ زمان رسیدن آن به وضع تعینی را معین کند.

این مطلب در مورد ثمره‌ی اول و دوم واضح است و در مورد ثمره‌ی سوم نیز صادق است؛ یعنی اگر کسی قائل به این باشد که الفاظ در دوره‌ی «امام باقر»، «امام صادق» و «امام کاظم» علیه‌السلام با وضع تعینی حقیقت در معنای اصطلاحی

1- «انوار الاصول»، جلد 1 صفحه 91 و 92.

2- تنها قولی که ممکن است در این بحث مورد خدشه قرار بگیرد، حقیقت لغوی بودن الفاظ پیش از اسلام است.

3- برای حمل لفظ بر معنای شرعی، نیازی به احراز رسیدن لفظ به مرحله‌ی وضع نیست و احراز مجاز مشهور بودن لفظ کافی است؛ زیرا ظهور حجت است و لفظ چه مجاز مشهور در معنای شرعی باشد و چه در معنای شرعی به مرحله‌ی وضع رسیده باشد، در آن ظهور دارد.

شده‌اند، باید مشخص کند که استعمال از کدام امام است، در ابتدا یا انتهای زندگی ایشان است و همچنین میزان کاربرد لفظ چه مقدار است.<sup>1</sup>

پس از این بررسی اگر تأخر استعمال از وضع تعینی احراز شد، لفظ بر معنای اصطلاحی می‌شود و در غیر این صورت لفظ مجمل شده و هم احتمال معنای لغوی و هم احتمال معنای اصطلاحی باید بررسی شود. «مرحوم آخوند» پس از بیان مجمل شدن معنا در صورت عدم احراز تأخر استعمال، راهحلی را برای برطرف کردن اجمال نقل می‌کند. این راهحل استصحاب عدم تقدم استعمال بر وضع است؛ اما به نظر «مرحوم آخوند» این استصحاب به دلیل مبتلا به معارض بودن کارایی ندارد. استصحاب عدم ازلی در صورتی مفید است که جانب مقابل آن استصحاب نشود؛ درحالی‌که در این مثال:

همان‌گونه که عدم تقدم استعمال بر وضع قابل استصحاب است؛

عدم تقدم وضع بر استعمال نیز قابل وضع است.

علاوه بر این، این راهحل اصل مثبت است؛ زیرا این ظهور است که موضوع دارای اثر شرعی است و استصحاب عدم تقدم برای رسیدن به ظهور است.

1. رابطه‌ی بحث صحیح و اعم با بحث حقیقت شرعیه سه تصویر برای این بحث ارائه شده است که طبق یک تصویر بحث صحیح و اعم در آیات قرآن و احادیث نبوی مبتنی بر پذیرش بحث حقیقت شرعیه بوده و طبق دو تصویر دیگر مستقل از آن است. اهمیت این بحث طبق مختار در حقیقت شرعیه به این جهت است که: از طرفی حقیقت شرعیه را به صورت دأب و قاعده‌ای کلی نپذیرفتیم و همین دلیل باید در مورد رابطه‌ی صحیح و اعم با حقیقت شرعیه بحث کنیم؛ زیرا در صورت پذیرش حقیقت شرعیه طبق هر سه تصویر، بحث صحیح و اعم مطرح شده و نیازی به بحث از رابطه‌ی بین این دو نبود؛ و از طرف دیگر اطلاقات قرآنی در اختیار داریم که در فقه با استفاده از صحیح و اعم به دنبال استفاده از آنها هستیم<sup>1</sup> که چون در این موارد نیز حقیقت شرعیه را به صورت دأب و قاعده‌ی کلی نمی‌پذیریم، باید از رابطه‌ی بین حقیقت شرعیه و صحیح و اعم بحث کنیم.

تصویر اول: کلام «مرحوم آخوند»

نزاع در صحیح و اعم، نزاع در موضوع له است که در این صورت، این بحث مبتنی بر بحث حقیقت شرعیه است؛ یعنی: اگر حقیقت شرعیه پذیرفته شود (با وضع تعینی استعمالی، وضع تعینی یا حقیقت بودن در معنای شرعی قبل از اسلام)، موضوع له شرعی داشتن الفاظ عبادات پذیرفته شده است و در مرحله‌ی بعد می‌توان این سؤال را مطرح کرد که این موضوع له صحیح است یا اعم؛ اما اگر حقیقت شرعیه پذیرفته نشود، موضوع له شرعی داشتن الفاظ عبادات رد شده است و مجال طرح سؤال صحیح یا اعم بودن موضوع له نیست.

نکته: «مرحوم آخوند» به دلیل این تصویر است که بحث جامع را مطرح می‌کند؛ زیرا ایشان معتقد است که برای بحث از صحیح و اعم باید موضوع له ارائه شود و در نتیجه باید بین معانی صحیح یا اعم جامعی وجود داشته باشد. تصویر دوم: کلام «شیخ انصاری»<sup>2</sup>

نزاع در صحیح و اعم، نزاع در مستعمل فیه است که در این صورت، این بحث مبتنی بر بحث حقیقت شرعیه نیست؛ زیرا حتی اگر حقیقت شرعیه پذیرفته نشود، استعمال شارع در صحیح و اعم مورد قبول است که یکی از این استعمال‌ها حقیقی و دیگری مجازی است و در نتیجه می‌توان این سؤال را مطرح کرد که «معنای صحیح مستعمل فیه مجازی بوده است یا معنای مجازی؟».

نکته: برخلاف تصویر «مرحوم آخوند»، این تصویر نیاز به وجود جامع بین معانی صحیح یا معانی مجازی ندارد.

توضیح کلام «شیخ انصاری»

برای این کلام «شیخ انصاری» سه توضیح ارائه شده است.

توضیح اول: طبق کلام «مرحوم آخوند»

طبق کلام «مرحوم آخوند» در «کفایه»، «شیخ انصاری» در صدد بیان این مطلب است که اگر کسی دو مطلب را بپذیرد، می‌تواند بحث صحیح و اعم را مطرح کند و در غیر این صورت قادر به تصویر صحیح و اعم نخواهد بود. این دو مطلب عبارت‌اند از:

1. رعایت علاقات بین معنای حقیقی و معنای مجازی.

2. بین معانی مجازی طولیت وجود داشته باشد و به تعبیر ادبای مجاز در مجاز باشد که در این صورت:

برای تفکیک بین معنای حقیقی و معنای مجازی اول، قرینه‌ی صارفه کافی است؛

ولی برای تفکیک بین معنای حقیقی و معنای مجازی بعدی، علاوه بر قرینه‌ی صارفه، قرینه‌ی معینه نیز لازم است.

اگر کسی حقیقت شرعیه را نپذیرفت، با پذیرفتن هر دو مطلب می‌تواند بحث صحیح و اعم را به این صورت مطرح کند: مستعمل فیه مجازی‌ای که:

علاقه‌ی آن با معنای حقیقی در نظر گرفته شده است؛

ولی تنها به قرینه صارفه نیاز دارد و از قرینه‌ی معینه بی‌نیاز است؛

صحیح است یا اعم؟

به عبارت دیگر طبق این تصویر حتی کسی که منکر حقیقت شرعیه است، می‌تواند بحث صحیح و اعم را در اطلاقات قرآنی و روایات نبوی مطرح کند. طرح این بحث توسط منکر حقیقت شرعیه به این نحو است:

با انکار حقیقت شرعیه، هم معنای صحیح و هم معنای اعم معانی شرعیه مجاز هستند؛

از آنجایی که این دو معنا مجازی هستند، باید بین این دو معنا و معنای صحیح علاقه وجود داشته باشد؛

1- مانند تمسک به اطلاق صوم برای رد مبطل بودن فرو بردن سر در آب.

2- «مطرح الانظار»، صفحه 31.

این دو معنا علاوه بر وجود علاقه، به قرینه نیز نیاز دارند که معنای قوی‌تر تنها به قرینه‌ی صارفه نیازمند است و معنای دیگر به قرینه‌ی معینه نیز نیاز دارد؛ حال این بحث این‌گونه مطرح می‌شود که «معنای مجازی‌ای که علاقه‌ی آن با معنای صحیح در نظر گرفته شده و تنها به قرینه‌ی صارفه نیازمند است، خصوص تام الاجزاء است یا اعم از تام الاجزاء».<sup>1</sup> نکته: از آنجایی که «مرحوم آخوند» این مطلب را از کلام «شیخ انصاری» برداشت کرده است، این‌گونه به ایشان اشکال می‌کند که «شیخ انصاری» چگونه می‌تواند این دو مطلب را ثابت کند؟ هیچ‌یک از این دو مطلب قابل اثبات نیست: از طرفی نمی‌توان ثابت کرد که باید بین معنای حقیقی و مجازی علاقه وجود داشته باشد؛ و از طرف دیگر نمی‌توان این مطلب را ثابت کرد که بین معنای مجازی طولیت وجود دارد و به همین دلیل معنای اول تنها به قرینه‌ی صارفه نیاز دارد و معنای بعدی به قرینه‌ی معینه نیز نیاز دارند. این مطلب از این جهت قابل اثبات نیست که امکان دارد معنای مجازی در عرض هم بوده باشند.

توضیح دوم: طبق کلام «میرزای شیرازی»<sup>2</sup>

طبق کلام «میرزای شیرازی»، «شیخ انصاری» درصدد بیان این مطلب است که اگر کسی یکی از این دو مطلب را بپذیرد، می‌تواند بحث صحیح و اعم را مطرح کند:

1. رعایت علاقات بین معنای حقیقی و معنای مجازی.

2. اگر لفظی چند معنای مجازی داشت:

برای تفکیک بین معنای حقیقی و معنای مجازی اول، قرینه‌ی صارفه کافی است؛ ولی برای تفکیک بین معنای حقیقی و معنای مجازی بعدی، علاوه بر قرینه‌ی صارفه، قرینه‌ی معینه نیز لازم است.

اگر کسی حقیقت شرعیه را نپذیرفت، با پذیرفتن یکی از این دو مطلب می‌تواند بحث صحیح و اعم را به یکی از این دو صورت مطرح کند:

1. معنایی که بین آن معنا و معنای صحیح، وجود علاقه لحاظ شده است، معنای صحیح است یا معنای اعم؟

2. معنای مجازی‌ای که تنها به قرینه‌ی صارفه نیازمند است، معنای صحیح است یا معنای اعم؟

تفاوت این دو برداشت در این است که:

در برداشت «مرحوم آخوند» وجود هر دو شرط برای مطرح شدن بحث صحیح و اعم لازم است؛

ولی در برداشت «میرزای شیرازی» وجود یکی از دو شرط برای مطرح شدن بحث صحیح و اعم کافی است.

اشکال «مرحوم اصفهانی» به برداشت «میرزای شیرازی»

نمی‌توان تنها با پذیرفتن یک مطلب بحث صحیح و اعم را مطرح کرد؛ زیرا:

الف) اگر صرفاً مطلب اول پذیرفته شود، نزاع صورت نگرفته و بحث صحیح و اعم مطرح نمی‌شود؛ زیرا:

اگر وجود علاقه بین معنای حقیقی و معنای مجازی پذیرفته شود؛

اما طولیت بین معنای پذیرفته نشود و این معنای هم عرض دانسته شوند،

می‌توان گفت هم در معنای صحیح و هم در معنای اعم علاقه وجود دارد و تقدم و تأخری بین آن دو نیست

و در نتیجه هیچ‌یک از معنای صحیح و اعم ثابت نشده و بحث صحیح و اعم مطرح نمی‌شود.

ب) پذیرش مطلب دوم بدون پذیرش مطلب اول امکان ندارد؛ یعنی ابتدا باید وجود علاقه شرط باشد تا بتوان گفت

یک معنا مقدم و معنای دیگر مؤخر است.

در نتیجه بحث صحیح و اعم در صورتی مطرح می‌شود که:

هم پذیرفته شود که هر دو معنای مجازی دارای علاقه هستند؛

و هم پذیرفته شود که بین معنای مجازی طولیت وجود دارد.

با این توضیحات روشن می‌شود که «مرحوم اصفهانی» برداشت جدیدی از کلام «شیخ انصاری» ارائه نکرده‌اند و صرفاً از برداشت «مرحوم آخوند» دفاع کرده‌اند.

توضیح سوم: طبق کلام «مرحوم تبریزی»<sup>3</sup>

طبق کلام «مرحوم تبریزی»، «شیخ انصاری» درصدد بیان این مطلب است که اگر کسی صرفاً امر دوم را بپذیرد، با پذیرش این مطلب که استحسان طبع برای صحیح بودن استعمال مجازی کافی است، می‌تواند بحث صحیح و اعم را مطرح کند.

اگر کسی مطلب اول یعنی «شرط وجود علاقه برای استعمال مجازی» را نپذیرد، همین که طولیت بین معنای مجازی را بپذیرد؛ یعنی معتقد باشد که:

1- یعنی در صورت عدم پذیرش حقیقت شرعیه، استعمال پذیرفته شده است و این استعمال مجازی است و بحث در این است که صحیح معنای مجازی اول است یا اعم؟

2- «مرحوم آقا ضیاء» نیز این توضیح را صحیح می‌دانند: «نهایه الافکار»، جلد 1، صفحه 73.

3- نوار شماره 40.

یکی از معانی مجازی تنها به قرینه‌ی صارفه نیازمند است؛

و معنای دیگر به قرینه‌ی معینه نیز نیاز دارد،

می‌تواند این بحث را مطرح کند که «معنایی که قرینه‌ی صارفه برای آن کافی است معنای صحیح است یا معنای اعم؟». در نتیجه طبق کلام «مرحوم تبریزی»، پذیرش مطلب دوم برای مطرح شدن بحث صحیح و اعم کافی است؛ اما از آنجایی که نمی‌توانیم این مطلب را ثابت کنیم، تصویر «شیخ انصاری» قابل پذیرش نیست. اینکه شارع بین معنای مجازی قائل به طولیت بوده است یا خیر به این دلیل قابل تحصیل نیست که استعمالاتی که از شارع در اختیار داریم به اندازه‌ای نیست که بتوانیم احراز کنیم وی طولیتی را بین صحیح و اعم در نظر داشته است یا خیر.

به همین دلیل «مرحوم تبریزی» تصویر «مرحوم آخوند» یعنی مطرح بودن نزاع در موضوع له را می‌پذیرند.

کلام استاد در توضیح کلام «شیخ انصاری»

توضیحی که «مرحوم تبریزی» از کلام «شیخ انصاری» دارند صحیح است. برای توضیح کلام «شیخ انصاری» باید معنای «طولی بودن معانی مجازی» نیز توجه شود. طولی بودن معانی مجازی به دو نحو تفسیر شده است:

سبک المجاز فی المجاز؛

تقدم و تأخر معانی مجازی.

از عبارت «شیخ انصاری» در «مطرح الانظار» استفاده می‌شود که ایشان از طولی بودن، سبک المجاز فی المجاز را اراده نکرده‌اند.

«شیخ انصاری» در صدد بیان این مطلب است که:

نزاع در بحث صحیح و اعم در مستعمل فیه است؛

و در نتیجه اگر کسی حقیقت شرعیه را نیز نپذیرد، می‌تواند به لحاظ مستعمل فیه بحث صحیح و اعم را مطرح کند؛ و تنها شرط مطرح کردن بحث صحیح و اعم، پذیرش مطلب دوم یعنی طولیت معانی مجازی است؛

و طولی بودن به معنای تقدم و تأخر معانی مجازی است؛ نه به معنای سبک المجاز فی المجاز.

اگر مراد «شیخ انصاری» از طولیت، سبک المجاز فی المجاز باشد، توضیحی که «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری» دارند، صحیح خواهد بود؛ یعنی پذیرش هر دو مطلب برای طرح بحث صحیح و اعم لازم است؛ اما مراد ایشان سبک المجاز فی المجاز نبوده است.

شاهد این مطلب این است که «شیخ انصاری»:

در ابتدای بحث صحیح و اعم می‌گوید بحث صحیح و اعم حتی برای کسی که منکر حقیقت شرعیه است، مطرح می‌شود؛

و درجایی که قول «باقلائی» را مطرح می‌کند، از این نظر استدراک کرده و می‌گوید: اگر کسی در حقیقت شرعیه قائل به قول «باقلائی» شود، بحث صحیح و اعم برای او مطرح نمی‌شود؛ زیرا «باقلائی» معتقد است معانی شرعی از ابتدا معانی لغوی الفاظ عبادات بوده‌اند و هنوز نیز همین‌گونه است.<sup>1</sup> طبق این قول صحیح و ناقص افراد مختلفی برای کلی معانی لغوی هستند؛ یعنی بین آنها «طولیت» وجود ندارد و به همین دلیل بحث صحیح و اعم مطرح نمی‌شود.<sup>2</sup>

اگر مراد «شیخ انصاری» از طولیت، سبک المجاز فی المجاز باشد، این استدراک معنا ندارد؛ زیرا نه تنها طبق قول «باقلائی»، بلکه طبق دیگر اقوال نیز بحث صحیح و اعم مطرح نمی‌شود. برداشت افرادی مانند «مرحوم آخوند» که پذیرش هر دو مطلب را شرط مطرح شدن بحث صحیح و اعم می‌دانند همین است که مراد «شیخ انصاری» از طولیت، مجاز در مجاز بوده است؛ یعنی به نظر ایشان «شیخ انصاری» در صدد بیان این مطلب است که:

کسی که حقیقت شرعیه نپذیرد، استعمال را هم در معنای صحیح و هم در معنای اعم مجاز می‌داند؛

یکی از این دو معنا، معنای مجازی است و دیگری مجاز در مجاز؛

و این پرسش مطرح می‌شود که مجاز اول کدام معناست؛

و برای طرح این پرسش هم باید وجود علاقات پذیرفته شود و هم طولیت بین معانی.

این مطلب مؤید برداشت «مرحوم تبریزی» از عبارت «شیخ انصاری» است؛ یعنی برای طرح بحث صحیح و اعم تنها به پذیرش مطلب دوم نیاز است و چون این مطلب طبق کلام «باقلائی» ثابت نمی‌شود، «شیخ انصاری» بحث از صحیح و اعم را طبق کلام «باقلائی» قابل طرح نمی‌داند.

اشکال «مرحوم آخوند» به «شیخ انصاری» این است که به نظر «شیخ انصاری»:

منکر حقیقت شرعیه می‌تواند از صحیح و اعم بحث کند؛

اما «باقلائی» نمی‌تواند به این بحث بپردازد؛

درحالی‌که:

1- این قول نباید با قول «مرحوم بروجردی» که قائل بودند این الفاظ قبل از اسلام برای معانی شرعی وضع شده‌اند، اشتباه شود.

2- «مطرح الانظار»، صفحه 34.

اگر دو مطلبی که ذکر شد ثابت شوند، هم طبق قول منکرین حقیقت شرعی و هم طبق قول «باقلائی» می‌توان بحث صحیح و اعم را مطرح کرد؛ و اگر دو مطلبی که ذکر شد ثابت نشوند، نه طبق قول منکرین حقیقت شرعی و نه طبق قول «باقلائی» نمی‌توان بحث صحیح و اعم را مطرح کرد.

نکته: این اشکال «مرحوم آخوند» را وارد می‌دانیم، البته صرفاً در خصوص اثبات مطلب دوم؛ زیرا همان‌گونه که گذشت اثبات مطلب اول را لازم نمی‌دانیم. پس اگر «باقلائی» بتواند مطلب دوم را ثابت کند، می‌تواند به بحث از صحیح و اعم بپردازد؛ درحالی‌که طبق مسلکی که دارد، اثبات مطلب دوم ممکن نیست؛ زیرا:

وی معانی شرعی را موضوع له لغوی الفاظ عبادات می‌داند؛

و طبق این قول صحیح و اعم از افراد معنای لغوی هستند؛

و اینکه بین افراد معنای حقیقی واحد، طولیت وجود داشته باشد و دأب بر تقدم و تأخر باشد، ثابت نشده است.

نکته: اگر طولیت (بین معانی حقیقی طبق قول به حقیقت شرعی و بین معانی مجازی طبق انکار حقیقت شرعی) ثابت نشود، دانستن مستعمل فیه ثمره‌ای ندارد؛ زیرا ثمره‌ی بحث صحیح و اعم وابسته به ظهور است. توضیح اینکه سؤال در بحث صحیح و اعم این است که «صیام» در آیه‌ی «ثم اتموا الصیام الی اللیل» ظاهر در تام الاجزاء و شرایط است یا در اعم. حال:

اگر تقدم و تأخر صحیح و اعم ثابت شود و «صیام» بدون قرینه ظهور در صحیح و اعم داشته باشد، بحث دارای ثمره خواهد بود؛

اما اگر تقدم و تأخر صحیح و اعم ثابت نشود؛ ممکن است که استعمال صحیح و اعم (به صورت مجازی طبق انکار حقیقت شرعی و به صورت حقیقی طبق قول «باقلائی») در عرض هم بوده باشد و گوینده دأبی نداشته است که برای یکی از این معانی بیان زائدی بیاورد. در این صورت نمی‌توان گفت که اصل بر ظهور در صحیح یا اعم است و به همین دلیل بحث فاقد ثمره خواهد بود.

با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که:

برداشت «مرحوم آخوند» از کلام «شیخ انصاری» را نپذیرفتیم؛ یعنی نپذیرفتیم که «شیخ انصاری» مطرح شدن بحث صحیح و اعم را مشروط به پذیرش هر دو مطلب می‌داند، بلکه معتقدیم که ایشان تنها پذیرش مطلب دوم را شرط دانسته‌اند؛

اما مدعای «مرحوم آخوند» را در تصویر صحیح و اعم پذیرفتیم؛ یعنی پذیرفتیم که بحث صحیح و اعم برای منکر حقیقت شرعی در اطلاقات قرآنی و روایات نبوی به صورت بحث مستقل اصولی قابل طرح نیست.<sup>1</sup>

ثمره‌ی دو تصویر

با توجه به توضیحاتی که گذشت روشن می‌شود که اولین مسئله در صحیح و اعم، تصویر محل نزاع است؛ زیرا:

اگر کسی حقیقت شرعی را بپذیرد، طبق هر دو تصویر بحث صحیح و اعم برای وی مطرح خواهد بود؛ زیرا هم موضوع له داشتن الفاظ شرعی و هم استعمال در صحیح و اعم را پذیرفته است و در نتیجه طبق هر دو تصویر باید این بحث را مطرح کند که:

موضوع له صحیح است یا اعم؛

و مستعمل فیه صحیح است یا اعم؛

اما اگر کسی حقیقت شرعی را نپذیرد:

طبق تصویر اول بحث از صحیح و اعم برای وی مطرح نخواهد بود؛

و صرفاً طبق تصویر دوم است که بحث برای وی مطرح خواهد شد.

در نتیجه ثمره‌ی بحث از این دو تصویر در مورد کسی است که حقیقت شرعی را نپذیرفته است که:

طبق تصویر اول بحث صحیح و اعم در اطلاقات قرآنی و روایات نبوی برای مطرح نیست؛

اما طبق تصویر دوم این بحث برای وی مطرح است.

تصویر سوم: کلام «مرحوم نائینی»<sup>2</sup>

به نظر ایشان کلام «شیخ انصاری» صحیح است؛ یعنی بحث صحیح و اعم وابسته به بحث حقیقت شرعی نیست و هم قائلین به حقیقت شرعی و هم منکرین آن می‌تواند بحث صحیح و اعم را مطرح کنند. از آنجایی که «مرحوم نائینی» نیز دلیل «شیخ انصاری» را صحیح نمی‌دانند، این‌گونه بر مدعا دلیل می‌آورند که:

کسانی که حقیقت شرعی را می‌پذیرند، بحث را این‌گونه مطرح می‌کنند که «شارع الفاظ را برای معانی صحیح وضع کرده است یا برای معانی اعم؟»؛

1- منکر حقیقت شرعی در فقه باید هر مورد را به صورت مستقل بررسی کند و قاعده‌ای کلی ندارد که طبق آن بگوید اگر قرینه‌ای یافت نشد، صحیح یا اعم اراده شده است.

و کسانی که حقیقت شرعیه را نمی‌پذیرند، قائل به حقیقت منتشره هستند و این گروه نیز می‌توانند بحث را این‌گونه مطرح کنند که: «متشرعه الفاظ را برای معانی صحیح وضع کرده‌اند یا برای معانی اعم؟».

نقد کلام «مرحوم نائینی»

ثمره‌ای که در مورد ارتباط بحث صحیح و اعم و بحث حقیقت شرعیه وجود دارد، در مورد آیات قرآن و روایات نبوی است و در نتیجه معانی زمان منتشره در این بحث کارکرد ندارد.

دفاع «مرحوم تبریزی» از کلام «مرحوم نائینی»

«مرحوم تبریزی» در دفاع از این قول می‌فرمایند: منظور «مرحوم نائینی» این است که کسانی که منکر حقیقت شرعیه هستند، حقیقت منتشره را می‌پذیرند. حال اگر مشخص شود که متشرعه الفاظ را برای معانی صحیح یا معانی اعم وضع کرده‌اند، کشف می‌شود که در زمان شارع نیز مستعمل فیه همان بوده است؛ یعنی:

اگر موضوع له الفاظ در زمان منتشره معانی صحیح بوده است، در زمان شارع نیز مستعمل فیه الفاظ، صحیح بوده است؛

و اگر موضوع له الفاظ در زمان منتشره معانی اعم بوده است، در زمان شارع نیز مستعمل فیه الفاظ، اعم بوده است.

کشف این مطلب به لحاظ این نکته است که قائل به حقیقت منتشره معتقد است که استعمالات الفاظ در معانی شرعیه در زمان شارع به حد وضع نرسیده است و در زمان منتشره است که این امر اتفاق می‌افتد؛ یعنی قائلین به حقیقت منتشره قائل به وضع تعینی در زمان منتشره هستند. پس طبق نظر قائلین به حقیقت منتشره همان معنایی که در عصر شارع مجاز، یا مجاز مشهور بوده، در عصر منتشره موضوع له الفاظ شده است و در نتیجه با کشف موضوع له عصر منتشره، مجاز یا مجاز مشهور در عصر شارع نیز کشف می‌شود.

در نتیجه حتی اگر کسی منکر حقیقت شرعیه باشد، می‌تواند به بحث از صحیح و اعم بپردازد و این نیز برای وی دارای ثمره است.

بررسی کلام «مرحوم نائینی»

همان اشکالی که به تصویر ارائه شده توسط «شیخ انصاری» وارد شد، به تصویر ارائه شده توسط «مرحوم نائینی» نیز وارد است؛ یعنی این کلام در صورتی صحیح خواهد بود که بتوانیم ثابت کنیم شارع بین معانی مجازی قائل به طولیت بوده است. در غیر این صورت این امکان وجود دارد که الفاظ:

در عصر شارع، مجازاً هم در صحیح و هم در اعم استعمال می‌شده‌اند و این معانی نیز در عرض هم بوده و برای هر دو قرینه آورده می‌شده است؛

و در عصر منتشره به دلیل کثرت استعمال، یکی از معانی صحیح یا اعم موضوع له این الفاظ شده است. بنابراین:

اگر طولیت بین معانی مجازی قابل اثبات باشد، نیازی به تصویر «مرحوم نائینی» نیست؛

و اگر طولیت بین معانی مجازی قابل اثبات نباشد، با تصویر «مرحوم نائینی» مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا کشف معانی مستعمل فیه در زمان شارع اتفاق نمی‌افتد.

جمع‌بندی

گفته شد که حقیقت شرعیه را به صورت دأب کلی و قاعده‌ی کلی نپذیرفتیم. با توجه به این مبنا و مطالب بحث صحیح و اعم، نتیجه‌ی بحث این می‌شود:

در موردی که حقیقت شرعیه پذیرفته شود، بحث صحیح و اعم نیز مطرح می‌شود؛

در موردی که حقیقت شرعیه پذیرفته نشود:

نسبت به اطلاقات قرآنی و روایات نبوی:

اگر طولیت احراز شود، بحث صحیح و اعم در همان مورد مطرح می‌شود؛

و اگر طولیت احراز نشود، بحث صحیح و اعم در آن مطرح نمی‌شود؛

و نسبت به روایات ائمه متأخر علیهم‌السلام، بحث صحیح و اعم مطرح می‌شود؛ زیرا در این موارد حقیقت منتشره ثابت است.

2. معانی صحیح و فاسد

با توجه به مطالب قبل روشن شد که در بحث صحیح و اعم به دنبال این هستیم که بدانیم موضوع له الفاظ، خصوص عبادات صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد. حال باید روشن کنیم که منظور از صحیح و فاسد چیست.

کلام «مرحوم آخوند»

ایشان معتقد است که نزد همه‌ی فقها:

صحت به معنای «تام الاجزاء و الشرایط»؛

و فاسد به معنای «تام الاجزاء و الشرایط نبودن» است.

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در عبارات بسیاری از فقها و اصولیین، صحت و فساد به معنای:

گاهی به معنای «اسقاط یا عدم اسقاط قضا» به کار رفته و گفته شده است صحیح، عملی است که نیاز به اعاده و قضا ندارد؛ و فاسد، عملی است که نیاز به اعاده یا قضا دارد؛ و گاهی به معنای «موافق یا مخالف شریعت» به کار رفته و گفته شده است صحیح، عملی است که موافق شریعت است؛ و فاسد عملی است که مخالف با شریعت است؛ و...

در نتیجه نمی‌توان گفت که صحت و فساد نزد همه‌ی علما به یک معنا به کار می‌رود و معنای که «مرحوم آخوند» بیان می‌کنند، مختار ایشان است نه نظر همه علما.

«مرحوم آخوند» در جواب به این اشکال می‌فرماید: این معانی با «تام الاجزاء و الشرايط» بودن منافات نداشته و همه از لوازم آن هستند؛ یعنی اگر عمل «تام الاجزاء و الشرايط» باشد، اسقاط قضا دارد، موافق با شرع نیز هست و... در نتیجه «صحیح» معانی مختلفی ندارد، بلکه معنای واحدی دارد که این معانی همه از لوازم آن معنای واحد هستند که به مقتضای مقام گاهی ملزوم بیان شده است و گاهی لازم ذکر شده است؛ به‌طور مثال در بحث اجزاء که بحث در مورد اعاده و قضا است، گفته شده عمل صحیح است؛ یعنی نیاز به اعاده و قضا ندارد.

کلام استاد

کلام «مرحوم آخوند» دو بخش دارد که این دو بخش باید از هم تفکیک شوند:

یک بخش کلام ایشان این است که «از لوازم تام الاجزاء و الشرايط بودن عمل، اسقاط اعاده و قضا و... است» که این کلام صحیح است؛ یعنی عملی نیست که تام الاجزاء و الشرايط باشد و موجب اسقاط اعاده و قضا نشود، یا موافق شرع نباشد و...

بخش دیگر کلام ایشان این است که «هر جا اسقاط اعاده و قضا اتفاق افتاد، عمل تام الاجزاء و الشرايط است» که این بخش صحیح نیست؛ زیرا لازم گاهی لازم مساوی است و گاهی لازم اعم.

به تعبیر دیگر:

این کلام «مرحوم آخوند» که معنای اسقاط اعاده و قضا و... از لوازم تام الاجزاء و الشرايط بودن هستند، صحیح است؛

اما باید دقت شود که لازم گاهی لازم مساوی است و گاهی لازم اعم.

به‌طور مثال: زوجیت لازم چهار است، اما فقط لازمه‌ی چهار نیست و به همین دلیل:

اگر کسی بگوید «زوجیت لازمه‌ی چهار است»، کلام او صحیح است؛

اما اگر بگوید «هر جا زوج باشد، چهار است»، کلام او اشتباه است.

در مقام مورد بحث نیز معانی دیگر لازم اعم تام الاجزاء و الشرايط هستند و به همین دلیل:

اگر کسی بگوید «اسقاط اعاده و قضا لازمه‌ی تام الاجزاء و الشرايط بودن عمل است»، کلام او صحیح است؛

اما اگر کسی بگوید «هر عملی موجب اسقاط اعاده و قضا شود تام الاجزاء و الشرايط است»، کلام او صحیح نیست.

در نتیجه:

این کلام «مرحوم آخوند» که «معانی دیگر لازمه‌ی معنای تام الاجزاء و الشرايط هستند» صحیح بوده و نقض‌هایی که به آن وارد می‌شود صحیح نیست؛

اما ادامه‌ی کلام ایشان صحیح نیست؛ زیرا طبق این کلام به نظر می‌رسد ایشان معانی دیگر را لازمه‌ی مساوی فرض کرده‌اند. بر اساس این برداشت، هر جا معانی دیگر وجود داشته باشند، عمل تام الاجزاء و الشرايط است.

این‌گونه نیست که هر عملی موجب اسقاط اعاده و قضا شود، لزوماً تام الاجزاء و الشرايط باشد. شاهد این مطلب حدیث «لا تعاد» است. طبق این حدیث در غیر از مستثنیات لا تعاد، عمل، تام الاجزاء و الشرايط نیست ولی در عین حال موجب اسقاط اعاده و قضا می‌شود. در نتیجه این لازم، لازم مساوی نیست، بلکه لازم اعم است. به عبارت دیگر:

اینکه صحت به معنای تام الاجزاء و الشرايط به کار می‌رود درست است؛

اما لوازم تام الاجزاء و الشرايط مانند اسقاط اعاده و قضا دو گونه هستند:

گاهی به متعلق یعنی تطابق مأمور به با امر مولا برمی‌گردند که چون مائی به مطابق با امر مولا بوده

است، گفته می‌شود عمل موجب اسقاط اعاده و قضا شده است؛ در این مورد کلام «مرحوم آخوند» صحیح

است؛ یعنی اسقاط اعاده و قضا همراه با تام الاجزاء و الشرايط بودن عمل است؛

اما گاهی به متعلق یعنی تطابق مأمور به با امر مولا بر نمی‌گردند؛ یعنی مائی به مطابق با امر مولا نبوده

است، اما چون اعاده‌ی عمل (به دلیل عدم امکان استیفای تمام ملاک یا مقدار باقی مانده از آن) لغو است،

گفته می‌شود عمل موجب اسقاط اعاده و قضا شده است؛ در این مورد کلام «مرحوم آخوند» صحیح نیست؛

یعنی اسقاط اعاده و قضا همراه با تام الاجزاء و الشرايط بودن عمل نیست.

در نتیجه سقوط اعاده و قضا لازمه‌ی مساوی تطابق ماتی به با متعلق تکلیف نیست، بلکه لازمه‌ی اعم آن است و با توجه به این مطلب و توضیحات قبل باید گفت:

درست است که صحیح به معنای تام الاجزاء و الشرايط به کار می‌رود؛ و درست است که لازمه‌ی تام الاجزاء و الشرايط بودن سقوط اعاده و قضا ... است؛ اما برگرداندن تمامی موارد سقوط اعاده و قضا ... به تام الاجزاء و الشرايط بودن، نادیده گرفتن مواردی از سقوط و قضاست که ناشی از عدم امکان استیفای ملاک هستند.

در مواردی که سقوط و قضا وجود دارد ولی عمل تام الاجزاء و الشرايط نیست، صحت وصف فعل خارجی قرار می‌گیرد نه وصف متعلق امر و به همین جهت باید دو مقام متعلق امر و فعل خارجی از هم تفکیک شوند:

اگر صحیح متعلق امر استفاده شود، لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرايط بودن است؛ یعنی نمازی که متعلق امر الهی است در صورتی متصف به صحت می‌شود که تام الاجزاء و الشرايط باشد و لوازمی مانند اسقاط و قضا داشتن در این مورد به خاطر تام الاجزاء و الشرايط بودن است؛

اما اگر صحیح متعلق فعل خارجی باشد، لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرايط بودن نیست؛ یعنی اگر نماز مکلف متصف به صحت بشود، لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرايط بودن آن نیست.

**[این قسمت تا شماره 3 بررسی شود]** به عبارت دیگر:

«مرحوم آخوند» در صدد بود که تفاوت تعبیر فقها را به این نکته برگرداند که:

مطالب همه یکسان بوده است؛

و صرفاً به سبب تفاوت مقام سخن گاهی ملزوم ذکر شده و گاهی از لوازم صحبت شده است؛

اما معتقدیم که فقها به سبب تفاوت مقام سخن:

گاهی صحت را وصف متعلق قرار داده‌اند که در این موارد صحت فقط یک معنا دارد و آن تام الاجزاء و الشرايط است؛

و گاهی آن را وصف عمل خارجی قرار داده‌اند که در این موارد از صحت لزوماً تام الاجزاء و الشرايط اراده نمی‌شود.

به عبارت دیگر این دو معنای صحیح در دو رتبه‌ی جعل و امتثال قرار دارند:

در رتبه‌ی اول، صحیحی که وصف متعلق است مطرح می‌شود؛ زیرا ابتدا باید شارع امر به فعل انجام دهد؛ در این موارد صحیح به معنای تام الاجزاء و الشرايط است؛

و در رتبه‌ی دوم، صحیحی که وصف فعلی خارجی است مطرح می‌شود؛ زیرا در مقام امتثال گفته می‌شود که فعل متصف به صحت می‌شود؛ در این موارد صحیح لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرايط نیست، بلکه از صحیح معنایی اراده شده که اعم از تام الاجزاء و الشرايط است.

این تفکیک در ادامه‌ی بحث صحیح و اعم نیز مؤثر است؛ زیرا:

«مرحوم آخوند» به دنبال این است که با تصویر یک جامع، هم در مقام جعل و هم در مقام امتثال برخوردی یکسان داشته باشد؛

در حالی که معتقدیم نمی‌توان در هر دو مقام به یک صورت عمل کرد و باید بین این دو مقام تفکیک قائل شد.

نکته: از آنجایی که «مرحوم آخوند» صحیح را به معنای تام الاجزاء و الشرايط دانستند، در بحث وضع الفاظ برای صحیح و اعم، این بحث را این‌گونه مطرح می‌کنند که الفاظ برای تام الاجزاء و الشرايط وضع شده‌اند یا برای اعم. طبق این کلام: یا باید در تمامی موارد قائل شد که الفاظ برای تام الاجزاء و الشرايط وضع شده‌اند؛

یا باید در تمامی موارد قائل شد که الفاظ برای اعم وضع شده‌اند؛

در حالی که این کلام صحیح نیست و ممکن است گفته شود صحیح:

در مقام جعل برای صحیح وضع شده است؛

اما در مقام امتثال در اعم به کار می‌رود.<sup>1</sup>

نکته: صحت:

در مواردی که وصف متعلق امر است لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرايط است؛

و در مواردی که وصف عمل خارجی است، به معنای لغویت اعاده و قضا است که لغو بودن اعاده و قضا لزوماً به معنای تام الاجزاء و الشرايط بودن نیست؛ یعنی اگر اعاده‌ی الزامی عمل لغو باشد، عمل متصف به صحت می‌شود؛ چه تام الاجزاء و الشرايط باشد و چه نباشد.

اشکال «شهید صدر» به «مرحوم آخوند»

گفته شد که:

1- برای بررسی اقوال دیگر به «دروس فی مسائل علم الاصول» رجوع شود. «مرحوم تبریزی» قائل به این مطلب است و پس از بیان اقوال «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم نائینی» که ناقد این مطلب هستند، کلام ایشان را رد می‌کند.

کلام «مرحوم آخوند» از یک جهت صحیح است؛ یعنی:

اگر عملی تام الاجزاء و الشرائط باشد، موجب سقوط اعاده و فضا می‌شود؛

اما اگر عملی موجب سقوط اعاده و قضا شود، لزوماً تام الاجزاء و الشرائط نیست.

و از آنجایی که بحث در مقام امتثال در مورد سقوط اعاده و قضا است، نمی‌توان این مطلب را به تام الاجزاء و الشرائط در مقام جعل بازگرداند.

اشکال «شهید صدر» به هر دو جهت کلام «مرحوم آخوند» است؛ یعنی:

همان‌گونه که اسقاط اعاده و قضا لزوماً به تام الاجزاء و الشرائط بودن عمل باز نمی‌گردد؛

تام الاجزاء و الشرائط بودن نیز لزوماً به سقوط اعاده و قضا منجر نمی‌شود.<sup>1</sup>

در نتیجه این‌گونه نیست که اگر عملی تام الاجزاء و الشرائط بود، لزوماً موجب سقوط اعاده و قضا شود. توضیح اینکه مولا به جهت تأمین غرض و مصلحت است که امری را صادر می‌کند. حال اگر مخاطب متعلق امر را به تمام اجزاء و شرائط آن اتیان کند ولی غرض تأمین نشود، اعاده یا قضای عمل لازم است.

مثال عرفی این مطلب این است که مولا به جهت «رفع تشنگی» امر به آب آوردن می‌کند. حال اگر آب برای مولا آورده شود ولی تشنگی رفع نشود<sup>2</sup>، غرض باقی است. در این‌گونه مثال‌ها فعل مطابق مأمور به است؛ اما غرض باقی است و دو مسلک در این مورد وجود دارد:

مسلک اول این است که چون غرض باقی است، اصلاً تکلیف ساقط نشده است؛

و مسلک دوم که مختار است این است که اگر فعل مطابق مأمور به باشد، تکلیف قبلی ساقط می‌شود؛ اما چون غرض باقی است، تکلیف جدیدی مشابه تکلیف سابق پدید می‌آید.

گروهی که مسلک اول را می‌پذیرند این اشکال را به «مرحوم آخوند» وارد می‌کنند که:

صرف مطابقت فعل با مأمور به مستلزم سقوط اعاده و قضا نیست،

بلکه سقوط اعاده و قضا مشروط به سقوط غرض است.

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که:

طبق مسلک اول، نسبت بین تام الاجزاء و الشرائط بودن با اسقاط اعاده و قضا، عموم و خصوص من وجه است؛

و طبق مسلک دوم، نسبت بین تام الاجزاء و الشرائط بودن با اسقاط اعاده و قضا، عموم و خصوص مطلق است.

ثمره‌ی اختلاف بین دو مسلک: در صورتی که فعل اول انجام شود و این فعل مطابق مأمور به باشد؛ اما غرض باقی باشد و فعل دوم انجام نشود:

طبق مسلک اول، مکلف عاصی است؛ زیرا تکلیف ساقط نشده و مکلف آن را اتیان نکرده است؛

اما طبق مسلک دوم، مکلف:

نسبت به تکلیف اول مطیع است؛

و نسبت به تکلیف دوم عاصی است.

اشکال «مرحوم نائینی» به «مرحوم آخوند»

تفصیلی که بیان شد، تفصیل بین وصف متعلق بودن و وصف عمل خارجی بودن بود. «مرحوم نائینی» تفصیل دیگری را می‌پذیرند. به نظر ایشان باید بین صحتی که در عبادات به کار می‌رود و صحتی که در معاملات به معنای اخص (عقود و ایقاعات؛ نه عملی که صحت آن مشروط به قصد قربت نباشد) تفصیل قائل شد؛ یعنی صحت در کلام فقها:

زمانی که در عبادات استفاده می‌شود، به معنای تام الاجزاء و الشرائط است؛ یعنی زمانی که گفته می‌شود «عبادت

صحیح است»، این معنا اراده شده است که «فعل انجام شده مطابق مأمور به است» و زمانی که گفته می‌شود

«عبادت فاسد است»، این معنا اراده شده است که «فعل انجام شده مطابق مأمور به نیست»؛

اما زمانی که در معاملات استفاده می‌شود، به معنای ترتب اثر است؛ یعنی زمانی که گفته می‌شود «معامله صحیح

است»، این معنا اراده شده است که «اثری که از معامله مورد انتظار است، بر آن مترتب شده است» و زمانی که

گفته می‌شود «معامله فاسد است»، این معنا اراده شده است که «اثری که از معامله مورد انتظار است، بر آن

مترتب نشده است».

در نتیجه کلام «مرحوم آخوند» صحیح نبوده و صحت در همه‌ی موارد به یک معنا به کار نمی‌رود.

پاسخ به اشکال «مرحوم نائینی»

دو پاسخ برای این اشکال وجود دارد.

پاسخ اول

صحت به معنای «ترتیب اثر مورد انتظار» در معاملات اطراد دارد؛ اما باید توجه کرد که:

1- این مطلب باید ذیل بحث اجزاء مطرح شود و در اینجا صرفاً مقداری از بحث که برای فهم مطلب «شهید صدر» لازم است، مطرح می‌شود.

2- رفع تشنگی ممکن است به دلیل این باشد که آب آوردن به نوشیدن مولا ختم نشده است یا ممکن است به این جهت باشد که به فعل مولا و نوشیدن آب نیز ختم شده است اما هنوز غرض باقی است و ممکن است غرض، مکملی داشته باشد؛ به‌طور مثال برای جریمه‌ی عید دوباره امر به آب آوردن می‌شود.

معاملات دارای دو مقام هستند:  
 معامله مسببی یا مصدری؛  
 معامله مسببی یا اسم مصدری؛  
 و این اطراد در مقام دوم ثابت است؛ یعنی فقها:  
 در جایی که معامله را به معنای اسم مصدری به کار برده‌اند، از صحت، معنای ترتب امر مورد انتظار را اراده کرده‌اند؛  
 اما در جایی که معامله را به معنای مصدری به کار برده‌اند، از صحت، همان معنای تام الاجزاء و الشرائط را اراده کرده‌اند.

پاسخ دوم  
 باید به این مطلب دقت شود که:  
 بحث در صحیح و اعم، در مورد موضوع له است؛  
 و موضوع له معاملات، معامله‌ی مصدری است؛  
 پس برای بحث در صحیح و اعم باید از معامله‌ی مصدری بحث شود.  
 شاهد این مطلب این است که در بحث از ثمره‌ی صحیح و اعم گفته می‌شود که این ثمره در معاملات مسببی وجود ندارد.<sup>1</sup>  
 این مطلب نشان می‌دهد که در بحث صحیح و اعم از دو مطلب بحث می‌شود: عبادات و معاملات مصدری.  
 از آنجایی که بحث در صحیح و اعم در مورد معاملات مصدری ایست، نمی‌توان گفت طبق پاسخ اول باید این‌گونه قائل به تفصیل شد که:

در معاملات مصدری کلام «مرحوم آخوند» درست است؛  
 و در معاملات اسم مصدری کلام «مرحوم نائینی» درست است.  
 کلام «مرحوم اصفهانی»<sup>2</sup>  
 ایشان سه مطلب را نسبت به کلام «مرحوم آخوند» بیان می‌کنند.  
 مطلب اول

«مرحوم آخوند» تام الاجزاء و الشرائط بودن را ملزوم و اسقاط اعاده و قضا را لازم می‌دانند؛ درحالی که امر بالعکس است؛ یعنی اسقاط اعاده و قضا ملزوم است و تام الاجزاء و الشرائط بودن لازم.  
 برای توضیح این مطلب باید به نحوه‌ی احراز تام الاجزاء و الشرائط بودن یک عمل توجه کرد. به‌طور مثال در مورد نماز روایتی نداریم که اجزاء آن را بیان کرده باشد و به سبب این روایت گفته شود اگر نماز قصد قربت نداشت، این نماز باطل بوده و تام الاجزاء و الشرائط نیست. احراز تام الاجزاء و الشرائط بودن نماز با توجه به احراز این مطلب است که نماز بدون قصد قربت موجب سقوط اعاده و قضا نمی‌شود و به همین دلیل گفته می‌شود این نماز تام الاجزاء و الشرائط نیست و نماز با قصد قربت است که تام الاجزاء و الشرائط محسوب می‌شود.  
 به‌طور مثال عبارت «أَذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ» با توجه به این روایت «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ يَجَاءُ بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَدْ صَلَّى فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ صَلَّيْتُ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَيَقَالُ لَهُ بَلْ صَلَّيْتَ لِيَقَالَ مَا أَحْسَنَ صَلَاةَ فُلَانٍ أَذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ...»<sup>3</sup> نشان می‌دهد که نمازی که شخص بدون قصد قربت خوانده است باعث سقوط اعاده و قضا نشده است و به همین دلیل گفته می‌شود که قصد قربت در عبادت لازم است و تا قصد قربت نباشد، عمل تام الاجزاء و الشرائط نیست.

در نتیجه از اسقاط اعاده و قضا است که به تام الاجزاء و الشرائط بودن می‌رسیم و این مطلب نشان می‌دهد که:

اسقاط اعاده و قضا ملزوم است؛

و تام الاجزاء و الشرائط بودن لازم است.

با توجه به این توضیحات، اشکالی که به کلام «مرحوم آخوند» وارد می‌شود این است که:

ایشان درصدد تعریف عمل صحیح هستند؛

و برای تعریف عمل صحیح باید از ملزوم استفاده شود نه از لازم؛

و تام الاجزاء و الشرائط لازم است؛

در نتیجه نمی‌توان از تام الاجزاء و الشرائط در تعریف صحیح استفاده کرد، بلکه صحیح باید به «موجب سقوط اعاده و قضا شدن» تعریف شود.

به عبارت دیگر:

رتبه‌ی لازم متأخر از ملزوم است؛

1- زیرا امور مسببی دایر مدار وجود و عدم هستند.

2- «نهایه الدرایه» چاپ جدید، صفحه 95، تعلیقه 52.

3- وسائل الشیعه؛ ج 1؛ ص 72.

متأخر در تعریف متقدم اخذ نمی‌شود؛  
و در نتیجه نمی‌توان برای تعریف ملزوم از لازم استفاده کرد.

مطلب دوم  
«مرحوم اصفهانی» پس از بیان مطلب اول پاورقی‌ای دارند که به فهم این مطلب کمک می‌کند. ایشان در پاورقی اشکال و جوابی را مطرح می‌کنند:  
اشکال این است که گفته شد لازم نباید در تعریف ملزوم بیاید؛ در حالی که «ناطق» که لازمه‌ی انسان است، در تعریف «انسان» می‌آید؛

و جواب این است که جنس و فصل از لوازم ماهیت هستند و به همین دلیل اخذ آنها در ماهیت ممکن است.  
توضیح اینکه لازم دو نوع است:

لازم وجود: لازم وجود حقیقتاً متأخر از وجود است؛ زیرا در لازم وجود، وجود علت است و لازم معلول است که اگر وجود، علت تامه باشد، تقدم بالعلیه دارد و اگر علت ناقصه باشد، تقدم بالطبع پیدا می‌کند؛ و در نتیجه اخذ لازم در ملزوم، اخذ متأخر در متقدم بوده و اشتباه است؛

و لازم ماهیت: لازم ماهیت حقیقتاً متأخر از ماهیت نیست؛ زیرا در لازم ماهیت، ماهیت علت نیست بلکه لوازم ماهیت با تحلیل به دست می‌آیند؛ به‌طور مثال با تحلیل انسان، حیوانیت و ناطقیت به دست می‌آید و در واقعیت انسانیت با ناطقیت دو امر نیستند که یکی متقدم و دیگری متأخر باشد. از آنجایی که این لازم تحلیلی است؛ یعنی لوازم با تحلیل به دست می‌آیند، لازم و ملزوم حقیقتاً تأخر و تقدم بالعلیه یا بالطبع ندارند و تأخر و تقدم آنها نیز تحلیلی است و در نتیجه اخذ لازم در ملزوم، اخذ متأخر حقیقی در متقدم حقیقی نیست.

در نتیجه اخذ جنس و فصل در ماهیت ممکن است؛ زیرا جنس و فصل از لوازم ماهیت بوده و حقیقتاً متأخر از ماهیت نیستند.

نکته: برخلاف «انسان» که ماهیت واحدی است و به همین جهت «حیوان» و «ناطق» لوازم ماهیت به شمار می‌روند، «نماز» ماهیت واحدی نیست<sup>1</sup> و به همین جهت لوازم آن، لوازم وجود هستند؛ یعنی اگر عملی با اجزاء و شرایط خاص انجام شود:

به تعبیر «مرحوم آخوند» لازمه‌ی آن سقوط اعاده و قضا است؛

و به تعبیر «مرحوم اصفهانی» لازمه‌ی سقوط اعاده و قضا این است که عمل تام الاجزاء و شرایط باشد.

مطلب سوم

هر چند «مرحوم آخوند» لازم و ملزوم را بالعکس بیان کرده است، اما اصل کلام ایشان صحیح است؛ زیرا «مرحوم آخوند» به دنبال این است که محل بحث فقها را مشخص کند و محل بحث فقها نیز تام الاجزاء و شرایط بودن عمل است نه سقوط اعاده و قضا.

مؤید این مطلب این است که:

اسقاط اعاده و قضا مربوط به عمل خارجی یعنی مقام امتثال است که مؤخر از مقام جعل است؛ ولی ثمره‌ی بحث صحیح و اعم (امکان تمسک به اطلاق و نفی جزئیت یا شرطیت) مربوط به مقام جعل و متعلق امر است؛ یعنی به فقها با بحث از صحیح و اعم به دنبال اثبات اطلاق داشتن یا نداشتن مأمور به هستند. آنچه مربوط به متعلق امر است، تام الاجزاء و شرایط بودن است نه اسقاط اعاده و قضا؛ یعنی «مولا به نماز امر کرده است»، به این معنا نیست که «مولا به سقوط اعاده و قضا امر کرده است»؛ زیرا:

اعاده و قضا پس از امر معنا پیدا می‌کنند و قبل از امر معنا اعاده و قضا معنا ندارد؛

اما متعلق امر، شیئی است که قبل از امر معنا داشته باشد؛ و به عبارت دیگر آنچه «اولها التکبیر و آخرها التسلیم» است می‌تواند واحدی باشد که متعلق امر قرار بگیرد.

پس:

ثمره‌ای که فقها به دنبال آن هستند نیز در متعلق امر است؛

و متعلق امر، تام الاجزاء و شرایط است؛

و در نتیجه محل بحث فقها، تام الاجزاء و شرایط است.

به عبارت دیگر:

ثمره‌ی بحث صحیح و اعم امکان یا عدم امکان تمسک به اطلاق برای نفی جزء مشکوک از عبادتی است که امر به آن تعلق گرفته است؛

پس بحث در مورد متعلق امر است؛ یعنی چیزی که قبل از امر قابل تصویر باشد؛

و از آنجایی که سقوط اعاده و قضا قبل از امر قابل تصویر نیست، بحث در مورد سقوط اعاده و قضا نیست.

1- همان‌گونه که «مرحوم اصفهانی» بیان می‌کنند، اجزاء نماز از مقولات مختلفی هستند و مقولات متباین به تمام ذات هستند. به‌طور مثال نیت از مقوله کیف نفسانی، رکوع از مقوله فعل و قرائت از مقوله کیف محسوس است و به همین جهت بین این اجزاء جامع ماهوی متصور نیست.

به عبارت دیگر «مرحوم اصفهانی» می‌فرمایند:

به لحاظ لازم وجود، ابتدا اسقاط اعاده و قضا و سپس تام الاجزاء و شرایط بودن پدید می‌آید؛ یعنی ابتدا سقوط یا عدم سقوط اعاده و قضا وجود دارد و از این سقوط یا عدم سقوط به اجزاء و شرایط می‌رسیم و تام الاجزاء و شرایط پدید می‌آید و چون تام الاجزاء و شرایط لازمی وجود اسقاط اعاده و قضا هستند، نمی‌توانند مقوم آن باشند؛

اما بحث فقها و ثمره‌ای که به دنبال آن هستند، در مورد لازم وجود نیست، بلکه در این مورد است که متعلق امر می‌تواند اطلاق داشته باشد یا خیر.

بنابراین:

بحث علما در مورد متعلق امر است؛

و متعلق امر قبل از امر قابل تصویر است؛

و سقوط اعاده و قضا قبل از امر قابل تصویر نبوده و لذا متعلق امر نیستند.

اشکال به «مرحوم اصفهانی»

در کلام ایشان بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط شده است؛ یعنی:

در مقام اثبات، ابتدا سقوط اعاده و قضا وجود دارد و سپس تام الاجزاء و شرایط؛ یعنی در مقام اثبات سقوط اعاده و قضا ملزوم است و تام الاجزاء و شرایط لازم است؛

اما در مقام ثبوت کلام «مرحوم آخوند» صحیح است؛ یعنی جاعل در مقام ثبوت ابتدا اجزاء و شرایط را در نظر می‌گیرد که اگر عمل تام الاجزاء و شرایط باشد، اسقاط اعاده و قضا اتفاق می‌افتد و اگر تام الاجزاء و شرایط نباشد، اسقاط اعاده و قضا اتفاق نمی‌افتد. به‌طور مثال شارع ابتدا قصد قربت را لحاظ کرده است و سپس چون نمازی که خوانده شده بدون قصد قربت بوده است، اثر آن مترتب نشده است.

در نتیجه:

در مقام ثبوت قصد قربت در نظر گرفته شده و سپس عدم سقوط اعاده و قضا آمده است؛ یعنی در مقام ثبوت:

تام الاجزاء و شرایط ملزم است؛

و سقوط اعاده و قضا لازم است.

اما در مقام اثبات از عدم سقوط اعاده و قضا، مشروط بودن نماز به قصد قربت فهمیده شده است؛ یعنی در مقام اثبات:

سقوط اعاده و قضا ملزوم است؛

و تام الاجزاء و شرایط لازم است.

اما ادامه‌ی کلام ایشان یعنی:

اینکه لوازم عبادات لوازم وجود هستند و به دلیل ماهیت حقیقی نداشتن عبادات، لوازم ماهیت در مورد آنها معنا ندارد؛

و اینکه محل بحث فقها متعلق امر بوده است نه مقام امتثال؛ زیرا ثمره در متعلق امر است و متعلق باید تقدم بر امر داشته باشد و اجزاء و شرایط عبادات هستند که متعلق امر هستند؛

صحیح است.

3. نسبی بودن معنای صحیح

همان‌طور که «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند، فقها معنای صحیح را هم در جایی که صحت وصف متعلق امر است و هم در جایی که وصف عمل خارجی است، به صورت مطلق به کار نمی‌برند؛ یعنی این‌گونه نیست که اگر فقها عملی را صحیح دانستند، در تمامی شرایط آن را صحیح بدانند. به‌طور مثال:

در جایی که صحت وصف متعلق امر است:

اگر متعلق امر نماز مسافر بررسی شود، نماز ظهر دو رکعتی تام الاجزاء و شرایط دانسته می‌شود؛

و اگر متعلق امر نماز غیر مسافر بررسی شود، نماز ظهر چهار رکعتی تام الاجزاء و شرایط دانسته می‌شود؛

و در جایی که صحت وصف عمل خارجی است، نمازی که با تیمم انجام شده است:

نسبت به فردی که شرایط وضو گرفتن را نداشته است، صحیح است؛

و نسبت به فردی که شرایط وضو گرفتن را داشته است، فاسد است.

4. تصویر جامع

اهمیت بحث جامع

همان‌گونه که در توضیح کلام «مرحوم آخوند» خواهد آمد، هم صحیحی و هم اعمی باید جامعی را بین افراد تصویر کنند. جامع از این نظر اهمیت دارد که در نحوه‌ی ظهور گیری نقش ایفا می‌کند. توضیح اینکه:

جامع، موضوع له الفاظ خواهد بود؛

و موضوع له منشأ ظهور است؛  
و برای اطلاق گیری باید به ظهور توجه شود.  
به‌طور مثال اگر در اینکه فرو نبردن سر به زیر آب شرط صحت روزه هست یا خیر شک داشته باشیم:  
اگر جامع بین افراد روزه، «ارکان» باشد، در صورتی که شک کنیم فرونبردن سر به زیر آب رکن هست یا خیر، نمی‌توانیم با تمسک به اطلاق این شرط را نفی کنیم؛ زیرا:  
برای تمسک به اطلاق، صدق مسمای عرفی لازم است؛  
اما موضوع له که منشأ ظهور است، ارکان است؛  
و به سبب شک در رکن بودن یا نبودن این جزء، عرفاً بر روزه‌ی کسی که سر خود را عمداً زیر آب برده است، روزه صدق نمی‌کند؛  
و به دلیل عدم صدق عرفی مسمی، حتی بنا بر قول اعمی تمسک به اطلاق برای نفی شرطیت امر زائد بر مسمای عرفی ممکن نیست؛  
اما اگر جامع بین افراد روزه «معظم اجزاء عرفی» باشد، حتی در صورتی که شک کنیم فرو نبردن سر به زیر آب رکن هست یا خیر، می‌توانیم با تمسک به اطلاق این شرط را نفی کنیم؛ زیرا:  
برای تمسک به اطلاق، صدق مسمای عرفی لازم است؛  
و موضوع له که منشأ ظهور است، معظم اجزاء عرفی است؛  
و عرفاً بر روزه‌ی شخصی که خوردن و آشامیدن را ترک کرده اما عمداً سر را در آب فرو برده است، روزه صدق می‌کند؛  
و به دلیل صدق مسمای عرفی، تمسک به اطلاق برای نفی شرطیت امر زائد بر مسمای عرفی ممکن است.

(الف) کلام «مرحوم آخوند»

مدعای «مرحوم آخوند» قول به وضع الفاظ برای صحیح است. این مدعا دارای سه مقدمه است:

1. هم قائل به وضع الفاظ برای صحیح و قائلین به وضع الفاظ برای اعم باید جامعی بین افراد تصویر کنند؛
  2. صحیحی قائل به تصویر جامع هست؛
  - 3؛ اما اعمی قادر به تصویر جامع نیست؛
- در نتیجه قول به وضع الفاظ برای صحیح، درست است.  
پس بحث از جامع از این جهت برای «مرحوم آخوند» اهمیت دارد که ایشان از این طریق، مدعای خود را ثابت می‌کنند.  
نکته: صحیحی و اعمی در بیان جامع اختلاف دارند و آن اینکه:  
به نظر صحیحی جامع یا مسمی (موضوع له الفاظ عبادات) همان مأمور به یا فعل تام الاجزاء و الشرائط است؛  
به‌طور مثال به نظر صحیحی «نماز» همان فعلی است که خداوند متعال به آن امر کرده است؛  
اما به نظر اعمی جامع یا مسمی (موضوع له الفاظ عبادات) لزوماً با مأمور به یکی نیست؛ به‌طور مثال به نظر اعمی این‌گونه نیست که «نماز» لزوماً همان فعلی باشد که خداوند متعال به آن امر کرده است؛ زیرا:  
امکان دارد در مأمور به اجزاء و شرائطی وجود داشته باشد که در مسمای عرفی وجود ندارد؛  
و امکان دارد بعضی از موارد خارج از مأمور به باشند اما که در مسمای عرفی وجود داشته باشند.  
این اختلاف باعث تفاوت دیگری می‌شود:

از آنجایی که صحیحی مسمی را همان فعل تام الاجزاء و الشرائط می‌داند، معتقد است شارع از ابتدا به فعلی که مورد نظر او بوده است امر می‌کند؛ یعنی از ابتدا متعلق امر را همان فعلی قرار می‌دهد که مورد نظر او بوده است؛

و از آنجایی که اعمی مسمی را همان فعل تام الاجزاء و الشرائط نمی‌داند، معتقد است شارع ابتدا مسمی را ذکر می‌کند؛ یعنی ابتدا بخشی از فعلی را که مورد نظر بوده است در متعلق ذکر می‌کند و سپس:  
مواردی را که در مسمی نیست اما در مأمور به دخیل است، تدریجاً بیان می‌کند؛  
یا مواردی را که در مسمی هست اما در غرض او دخیل نیست، تدریجاً بیان می‌کند.<sup>1</sup>

به تعبیر دیگر:

طبق مسلک صحیحی، خطاب‌های بعدی کاشف از قیود مسمی هستند؛

1- اینکه ابتدا چه مواردی در متعلق قرار می‌گیرند اختلافی است. همان‌گونه که در بحث جامع خواهد آمد، «میرزای قمی» معتقد است ابتدا «ارکان» در متعلق قرار می‌گیرند و سپس دیگر اجزاء تدریجاً بیان شده‌اند؛ در مسلک مختار «معظم اجزاء عرفی» در متعلق قرار می‌گیرند و دیگر اجزاء (چه رکن باشند و چه غیر رکن) تدریجاً بیان می‌شوند یا خروج بعضی از مواردی که در معظم اجزاء هستند ولی در غرض شارع دخالت ندارند، تدریجاً اعلام می‌شود و به همین علت این قول با مسلک تدریجیت بیان احکام سازگار است.

و طبق مسلک اعمی، خطاب‌های بعدی کاشف از تفاوت‌های موضوع له یا مسمی با مأمور به (یا به عبارتی تفاوت بین مقصود عرف با مقصود شارع) هستند.  
اثبات مقدمه‌ی اول (لزوم تصویر جامع)  
علت لزوم تصویر جامع این است که:

اگر بین افراد جامعی وجود داشته باشد، آن جامع موضوع له لفظ و معنایی کلی خواهد بود که تمام افراد عبادت، افراد آن کلی هستند. به‌طور مثال «صلاه» باید جامعی داشته باشد که نماز ظهر یک فرد آن است، نماز عصر فرد دیگر آن و...؛ همچنین نماز ظهر با وضو یک فرد آن است و نماز ظهر با تیمم فرد دیگر آن؛ در این صورت «صلاه» مشترک معنوی خواهد بود؛

اما اگر بین افراد جامعی وجود نداشته باشد، هر کدام از افراد، یک موضوع له می‌شوند. به‌طور مثال نماز ظهر یک موضوع له خواهد بود و نماز عصر موضوع له دیگر و...؛ همچنین نماز ظهر با وضو یک موضوع له خواهد بود و نماز ظهر با تیمم موضوع له دیگر و... . در این صورت «صلاه» مشترک لفظی خواهد بود که به تعداد عناوینی که وجود دارد (نماز صبح، نماز ظهر و...)، باید وضع صورت گرفته باشد؛ درحالی‌که مشترک لفظی بودن الفاظ عبادات صحیح نیست.

اثبات مقدمه‌ی دوم (امکان تصویر جامع برای صحیحی)  
این کلام «مرحوم آخوند» صحیح است اما نیاز به مکمل دارد؛ یعنی اینکه «اگر جامع باشد، لفظ عبادت مشترک معنوی خواهد شد و اگر جامع نباشد، لفظ عبادت مشترک لفظی می‌شود»، صحیح است؛ اما باید به این مطلب نیز پرداخت که «چرا اشتراک لفظی باطل است؟». برای اثبات اشتراک لفظی نبودن:

باید از علائم وضع مانند تبادر و اطراد و... استفاده کرد و گفت: اگر لفظ «صلاه» مشترک لفظی باشد، چند معنای در عرض هم به ذهن متبادر می‌شوند نه معنای واحدی که دارای افراد مختلف است؛ همانند لفظ «عین» که با شنیدن آن چند معنا مانند عین جاریه، عین باکیه و... در عرض هم به ذهن متبادر می‌شوند؛<sup>1</sup>  
اما «مرحوم آخوند» در ادامه‌ی عبارت برای اثبات اشتراک معنوی از برهانی عقلی استفاده می‌کنند که این برهان مورد خدشه است.

برهان عقلی‌ای که از ظاهر عبارت «مرحوم آخوند» به دست می‌آید این است که افراد «صلاه» صحیح یا هر عبادت صحیح دیگری که تام الاجزاء و الشرایط است، آثار واحدی دارند. به‌طور مثال اگر نماز صبح تام الاجزاء و الشرایط باشد، موجب ثبات قدم بر پل صراط خواهد شد و این اثر برای دیگر نمازهای یومیّه نیز ثابت است. این اشتراک در آثار، حاکی از وحدت مؤثر است.  
به عبارت دیگر:

افراد مختلف نماز صحیح، سبب افراد مختلفی از عمود الدین، معراجیت مؤمن و... می‌شوند؛ و همان‌گونه که تمام افراد اثر تحت جامع واحدی به نام عمود الدین، معراجیت مؤمن و... می‌شوند، تمام افراد مؤثر نیز باید تحت جامع واحدی قرار بگیرند که این به معنای اشتراک معنوی «صلاه» است.  
بنابراین ظاهراً برهانی که «مرحوم آخوند» برای اثبات اشتراک معنوی ارائه می‌کنند، قانون سنخیت است که طبق آن از وحدت سنخ اثر مانند معراجیت مؤمن، وحدت سنخ مؤثر نتیجه گرفته می‌شود و وحدت سنخ مؤثر نیز به معنای اشتراک معنوی است.  
بنابراین ظاهراً برهانی که «مرحوم آخوند» برای اثبات اشتراک معنوی ارائه می‌کنند، قانون سنخیت است که استدلال به آن این‌گونه است:

افراد مختلف مؤثر (مانند نماز صبح و ظهر و...) دارای آثاری هستند که سنخ آنها واحد است؛  
پس افراد مختلف مؤثر نیز باید تحت سنخ واحدی قرار بگیرند؛ زیرا در غیر این صورت افراد مختلف مؤثر باید آثاری داشته باشند که سنخ آنها مختلف است.<sup>2</sup>

در نتیجه:

همان‌گونه که در جانب آثار اختلاف افرادی و وحدت سنخی وجود دارد،  
در جانب مؤثر نیز باید اختلاف افرادی و وحدت سنخی وجود داشته باشد.

اشکال

«مرحوم آخوند» در ادامه‌ی کلام خویش اشکالی را طرح و نقد می‌کنند. اشکال این است که صحیحی نمی‌تواند جامع ارائه بدهد؛ زیرا جامع:

1- طبق این کلام استدلال بر لزوم جامع این‌گونه خواهد بود: اگر جامع وجود نداشته باشد الفاظ عبادات مشترک لفظی می‌شوند؛ علائم وضع نشان دهنده‌ی اشتراک معنوی هستند، پس باید جامع وجود داشته باشد.

2- اگر افراد مختلف نماز تحت سنخ واحد نباشند، آثار آنها نیز تحت سنخ واحد نخواهد بود؛ اما آثار آنها تحت سنخ واحد است؛ پس افراد مختلف نماز نیز تحت سنخ واحد هستند.

الف) یا مرکب است؛ به‌طور مثال گفته می‌شود تعداد خاصی از اجزاء، جامع بین افراد مختلف نماز هستند. در این صورت نمی‌توان جامعی بین افراد تصور کرد که جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ زیرا فاصله‌ی بین افراد صحیح زیاد است. به‌طور مثال تعداد اجزاء در نماز چهار رکعتی، نماز دو رکعتی، نماز خوف و نماز کسی که در حال غرق شدن است بسیار تفاوت دارد و به همین دلیل:

الف1) اگر اجزاء زیادی به عنوان جامع معرفی شوند، جامع، شامل افراد دارای اجزاء کم نخواهد بود. به‌طور مثال اگر 10 جزء داشتن به عنوان جامع مطرح شود، این جامع، شامل افراد و مانع اغیار نخواهد بود؛ زیرا نمازهای صحیحی هستند که اجزاء آنها بیش از این تعداد است و همچنین بعضی از نمازهای فاسد این ده جزء را دارند.

الف2) و اگر اجزاء کمی به عنوان جامع معرفی شوند، جامع، مانع اغیار نخواهد بود. به‌طور مثال اگر دو جزء داشتن به عنوان جامع معرفی شود، این جامع مانع اغیار نخواهد بود؛ زیرا بعضی از این نمازها صحیح و بعضی از آنها فاسد هستند.

ب) یا بسیط است. در این صورت:

ب1) یا باید «مطلوب» به عنوان جامع معرفی شود. این صورت صحیح نیست؛ زیرا: جامع، موضوع له لفظ بوده و مترادف آن است؛ درحالی‌که بالوجدان «نماز» با «مطلوب» مترادف نیست؛

ب2) یا باید «لازمه‌ی مطلوب» به عنوان جامع معرفی شود: این صورت نیز صحیح نیست و اشکالی دارد که به صورت قبل نیز وارد است. این اشکال این است که:

در این دو صورت، شک در اجزاء و شرایط، شک در محصل مطلوب است؛ و شک در محصل مطلوب، مجرای اشتغال است؛

درحالی‌که در دوران بین اقل و اکثر استقلالی همه رأی به برائت می‌دهند و در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی اکثر علما و «شیخ انصاری» و «مرحوم آخوند» قائل به برائت هستند.

پاسخ «مرحوم آخوند»

جامعی که «مرحوم آخوند» مطرح می‌کنند:

مرکب نیست؛ زیرا اجزاء و شرایط به عنوان جامع معرفی نشدند؛ و خود مطلوب نیست، بلکه امری است که با مطلوب تلازم دارد؛<sup>1</sup>

بنابراین تنها اشکالی که ایشان باید به آن جواب بدهند، تنافی بین این بحث با بحث اقل و اکثر است. ایشان برای رفع این اشکال می‌فرمایند: شیئی که مولا به آن امر می‌کند:

گاهی مغایر مأمور به است؛ اینکه گفته می‌شود شک در محصل مجرای اشتغال است، مختص به این مورد است؛ و گاهی متحد با مأمور به است؛ در این مورد علم اجمالی به علمی تفصیلی و شکی بدوی منحل شده و به همین جهت تنافی حل می‌شود.

توضیح اینکه: در صورت شک در اجزاء و شرایط وضو:

کسانی که طهارت را اسم برای مسبب می‌دانند، احتیاط می‌کنند؛ زیرا طبق این قول محصل و محصل تغایر وجودی دارند. به‌طور مثال «شیخ انصاری» در بحث مسح پا و شک در اینکه پا، تا برآمدگی روی آن است یا تا مچ پا، این‌گونه می‌فرماید که شارع طهارت نفس از حدث را طلب کرده است و اگر تا برآمدگی پا مسح شود، نمی‌دانیم این طهارت نفس حاصل شده است یا خیر. در این جا شک، شک در محصل است و احتیاط واجب این است که تا مچ پا مسح شود.

اما کسانی که طهارت را اسم غسلات و مسحات می‌دانند، برائت جاری می‌کنند؛ زیرا طبق این قول محصل و محصل اتحاد وجود دارند. به‌طور مثال «مرحوم تبریزی» در این بحث این‌گونه می‌فرماید که طهارت، غسلات و مسحات است و به علم اجمالی می‌دانیم که باید پا را مسح کنیم و شک ما در مقدار مسح است. در اینجا به اینکه مسح پا تا برآمدگی پا لازم است علم تفصیلی داریم و نسبت به باقی شک بدوی داریم که در نتیجه برائت جاری می‌شود. البته می‌توان از باب احتیاط تا مچ پا را مسح کرد.

بنابراین بین مطلبی که در بحث تصویر جامع ذکر شد و آنچه در اقل و اکثر می‌آید، تنافی وجود ندارد؛ زیرا قول به برائت در اقل و اکثر به سبب پذیرش تغایر است.

کلام استاد در نقد «مرحوم آخوند»

1- ظاهر کلام ایشان این است که این امر، لازم مطلوب است؛ اما «مرحوم اصفهانی» معتقدند این امر ملزوم مطلوب است.

اینکه جامع باید تصویر شود، مورد قبول است؛ زیرا تبادر و اطراد، نشان‌دهنده‌ی معنای واحد هستند. با شنیدن لفظ «صلاه»، گرچه بین مصداق‌های آن مانند نماز ظهر و عصر تفاوت می‌گذاریم؛ اما مفهوم «صلاه» را در نماز ظهر و نماز عصر متفاوت نمی‌یابیم و این درک مفهوم واحد حاکی از این است که باید جامعی وجود داشته باشد.<sup>1</sup> در نتیجه:

مدعای «مرحوم آخوند» یعنی «لزوم تصویر جامع طبق هر دو قول صحیحی و اعمی»، مورد قبول است؛ اما استناد جامع به قاعده‌ی سنخیت مورد قبول نبوده و دو اشکال به آن وارد است.

اشکال اول

قاعده‌ی سنخیت در مورد دو وجود خارجی است که یکی از آنها علت و دیگری معلول است؛<sup>2</sup> درحالی‌که «نماز» و «عمود دین» دو شیء نیستند، بلکه همان نماز است که تجسم عینی و صورت باطنی آن عمود دین است.<sup>3</sup> هر عملی که انجام می‌شود دارای صورتی مادی (ظاهری) و صورتی ملکوتی (باطنی) است. آنچه در این دنیا مشاهده می‌شود، صورت ظاهری فعل است و صورت باطنی فعل تنها با شهود قابل مشاهده است. به‌طور مثال طبق این آیه‌ی قرآن: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»<sup>4</sup> خوردن مال یتیم دارای دو صورت است:

صورتی ظاهری که خوردن لقمه‌ای از غذاست؛

و صورتی باطنی که آتش است و کسی که دارای شهود است، همان لقمه‌ی غذا را به صورت آتش می‌بیند؛ نه اینکه آتش بودن شیئی غیر از آن لقمه‌ی غذاست.

به تعبیر دیگر رابطه‌ی عمل با جزاء:

مانند تجارت نیست که با پرداخت پول، کالایی خریداری می‌شود که اگر این‌گونه بود، عمل و جزاء دو شیء مستقل بوده و امکان داشت که از جاری شدن قاعده‌ی سنخیت در آن بحث کرد؛

بلکه یک حقیقت است که از یک منظر، صورتی از آن و از منظر دیگر، صورتی دیگر از آن قابل مشاهده است. ظاهر ادله نیز همین است که بین فعل و اثر آن دوگانگی وجود ندارد. به‌طور مثال طبق روایتی که در مورد شب اول قبر است، نورهایی که مؤمن در قبر مشاهده می‌کنند، همان نماز، ولایت و... هستند، نه اینکه ولایت همانند ثمن بوده و باعث کسب نوری خاص می‌شود: «عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ نَجْرَانَ وَ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ دَخَلَ مَعَهُ فِي قَبْرِهِ سِتَّةٌ صُورٍ... فَتَقُولُ الَّتِي عَنْ يَمِينِ الْعَبْدِ أَنَا الصَّلَاةُ وَ تَقُولُ الَّتِي عَنْ يَسَارِهِ أَنَا الزَّكَاةُ وَ تَقُولُ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْهِ أَنَا الصِّيَامُ وَ تَقُولُ الَّتِي خَلْفَهُ أَنَا الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ وَ تَقُولُ الَّتِي عِنْدَ رِجْلَيْهِ أَنَا بَرٌّ مَنْ وَصَلَتْ مِنْ إِخْوَانِكَ ثُمَّ يَقُلْنَ مَنْ أَنْتَ فَأَنْتَ أَحْسَنُنَا وَجْهًا وَ أَطْيَبُنَا رِيحًا وَ أَبْهَانَا هَيْئَةً فَتَقُولُ أَنَا الْوَلَايَةُ لِأَلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ»؛ المحاسن ج 1، صفحه 288.

نکته: آیات و روایات دو گونه هستند:

در بعضی از آنها تعبیراتی مانند «تجارت» آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ؛ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ»؛<sup>5</sup> و بعضی دیگر ظهور در تجسم عینی اعمال دارند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»؛<sup>6</sup>

و باید این دو دسته از ادله با هم جمع شوند که دو جمع برای این ادله ارائه شده است:

گروهی در ادله‌ای که ظهور در تجسم عینی اعمال دارند، کلمه‌ی «جزاء» یا «اثر» را در تقدیر می‌گیرند؛ طبق این جمع «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» به معنای «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَى جَزَاءَهُ» خواهد بود؛ اما معتقدیم که این جمع درست نیست و جمع صحیح این است که گفته شود تجسم عینی داشتن درست است؛ اما از آنجایی‌که تجسم عینی امری مادی نیست، برای فهم مخاطبین از عباراتی مانند «تجارت»، «ثمن» و... استفاده شده و اعمال به این موارد تشبیه شده‌اند.

شاهد این جمع این است که تعبیری مانند «تجارت»:

در مواردی به کار رفته‌اند که مخاطبین:

عموم مردم هستند مانند مخاطبین آیات و بعضی از روایات؛

1- همانند «انسان» که از آن معنای واحدی را متوجه می‌شویم هرچند افراد آن مختلف هستند و برخلاف لفظ «شیر» که بین «شیر جنگل» و «شیر نوشیدنی» معنای واحدی را نمی‌یابیم.

2- این مطلب طبق تمام تفسیرهای قاعده‌ی سنخیت صادق است.

3- «ناهی از فحشا و منکر بودن» حقیقت نماز نیست و دیگر عبادات نیز این ویژگی را دارند. توضیح اینکه «ناهی از فحشا و منکر»، خداوند متعال است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يُنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ»؛ و عباداتی مانند «نماز»، «روزه» و... باعث می‌شوند که نفس ارتقاء پیدا کند و به جهت این ارتقاء، میل او به فحشا و منکر کم بشود.

4- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 10.

5- سوره‌ی مبارکه‌ی صف، آیات 10 و 11.

6- سوره‌ی مبارکه‌ی زلزال، آیات 7 و 8.

یا شخصی خاص است که درجه‌ی پایین معرفتی قرار دارد؛ مانند مخاطبین بعضی دیگر از روایات؛ اما در مواردی که مخاطبین درجه‌ی بالای معرفتی قرار دارند، از این تعبیر استفاده نمی‌شود و مخصوصاً در روایات تعبیر تجسم عینی در جایی استفاده می‌شود که سطح معرفتی مخاطبین درجه‌ی بالایی قرار دارد. این تفاوت شاهد این جمع است که:

آیات و روایاتی که در آنها از تعبیری مانند «تجارت» استفاده شده است، برای اشخاصی بوده‌اند که همه یا اغلب آنها توانایی درک اموری مانند تجسم عینی را نداشته‌اند؛ اما اگر مخاطب از افرادی بوده است که توانایی درک این امور را داشته است، تجسم اعمال برای او مطرح شده است.

نکته: ناسازگاری ظاهری این روایات به این جهت پدید آمده است که با شکل‌گیری جوامع حدیثی، هر دو دسته‌ی روایات با هم نوشته شده‌اند و تفاوت سطح معرفتی مخاطبین این روایات ذکر نشده است. به همین دلیل معتقدیم برای استظهار از روایات اعتقادی باید مخاطبین این روایات به لحاظ سطح معرفتی و اعتقادی مورد بررسی قرار بگیرند. در نتیجه از آنجایی که قائل به تجسم عینی اعمال هستیم<sup>1</sup>، معتقدیم دوگانگی بین عمل و اثر آن وجود ندارد و جایی برای طرح قاعده‌ی سنخیت نیست.

اشکال دوم

اگر تجسم عینی اعمال را نادیده بگیریم و بپذیریم که «معراج مؤمن» همان «نماز» نیست، بلکه جزای آن بوده و این دو، تعدد دارند، باز هم قاعده‌ی سنخیت در این مورد جاری نمی‌شود؛ زیرا:

1. قاعده‌ی سنخیت در مورد کمال است؛ طبق این قاعده سنخ کمالی که در معلول وجود دارد، باید به نحو اعلی و اشد در علت نیز وجود داشته باشد؛ درحالی‌که جامع داشتن معلول، کمال نیست تا گفته شود علت نیز باید دارای جامع باشد. قاعده‌ی سنخیت به معنای مشابهت نیست تا گفته شود اگر افراد مختلف اثر دارای جامع هستند، افراد مختلف مؤثر نیز باید دارای جامع باشند؛

2. قاعده‌ی سنخیت بین علت هستی بخش و معلول است؛ اما «نماز» علت هستی بخش «معراج مؤمن» نیست. حتی با پذیرش تعدد این دو، هستی بخش «معراج مؤمن»، خداوند متعال است نه «نماز»؛ یعنی حتی کسانی که تجسم عینی را نمی‌پذیرند، خداوند متعال را هستی بخش می‌دانند نه «نماز» را و به عنوان تشبیه، همانند این که با دادن «ثمن»، «فروشنده» «کالا» را به «مشتری» می‌دهد، با انجام دادن «نماز»، «خداوند» «معراج مؤمن» را به «مکلف» اعطا می‌کند. در حقیقت نماز داعی برای اعطای اجر به مکلف است و قاعده‌ی سنخیت در مورد علت غایی جاری نمی‌شود.<sup>2</sup>

اشکال «مرحوم نائینی»<sup>3</sup>

گفته شد که لزوم قدر جامع مورد قبول است اما دلیلی که برای آن ارائه شده پذیرفته نیست؛ اما «مرحوم نائینی» لزوم قدر جامع را نیز نمی‌پذیرند. به عقیده‌ی ایشان:

جامع و اشتراک معنوی در صورتی صحیح است که افرادی در عرض هم وجود داشته باشند و مفهومی کلی شامل این افراد شود. به‌طور مثال «علی»، «حسن»، «حسین» و... افراد مختلف «انسان» هستند که «انسان» که مفهومی کلی است، جامع این افراد بوده و مشترک معنوی است. اگر در این موارد جامع وجود نداشته باشد، اشتراک لفظی پدید می‌آید؛

اما در صحیح و اعم، غالب افراد عبادات و معاملات در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند؛ یعنی شارع که امر به نماز کرده است:

در ابتدا فعلی را نماز می‌داند و به آن امر می‌کند که همه‌ی اجزاء و شرایط را داشته باشد. چنین نمازی مرتبه‌ی علیای نماز هاست؛ مانند نماز ظهر چهار رکعتی با وضو؛

و در مرتبه‌ی بعد افعالی را که آن اجزاء و شرایط را نداشته باشد نیز تسامحا نماز دانسته و به آنها امر کرده است؛ مانند نماز چهار رکعتی با تیمم.

به‌طور مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله:

1- تجسم عینی داشتن اعمال به این معناست که هر فعل صالح و ناصالح دارای صورتی باطنی است؛ اما اینکه شخص در برزخ یا قیامت ثواب یا عقاب شود، به این بستگی دارد که عمل صالح یا ناصالح را با خود به همراه برده است یا خیر؛ یعنی ممکن است شخص به سبب عواملی مانند توبه، این صورت باطنی را در دنیا معدوم کرده باشد و به همین دلیل در برزخ عمل ناصالح را به همراه نداشته باشد و به خاطر آن عقاب نشود. پس ملاک ثواب و عقاب، همراه داشتن عمل است نه انجام دادن عمل: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهٍ وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا وَ هُمْ لَا يَظْلُمُونَ»؛ سوره‌ی مبارکه‌ی انعام؛ آیه‌ی 160. در این آیه از تعبیر «جاء» استفاده شده است نه از تعبیر «عمل».

2- از آنجایی‌که قاعده‌ی الواحد از متفرعات قاعده‌ی سنخیت است، این قاعده نیز در چنین مواردی جاری نمی‌شود.

3- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه 36؛ «فوائد الاصول»، جلد 1، صفحه 61.

در ابتدا نماز را بر نماز خود را که واجد تمام شرایط بوده اطلاق کرده و فرمودند: «هذه صلاتی قد امر ربی باقامتها»<sup>1</sup> که چنین نمازی مرتبه‌ی علیای نماز هاست؛ سپس با تسامح بر نمازهای دیگری که اجزاء و شرایط آنها کامل است اما قبول نیستند و با نماز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فاصله‌ی زیادی دارند نیز اطلاق نماز شده است؛ این نماز در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند؛ و سپس با تسامح بر نمازهای دیگری که حتی اجزاء و شرایط آنها کامل نیست نیز اطلاق نماز شده است. پس افراد نماز در طول هم هستند نه در عرض هم؛ یعنی:

نماز صحیح (تام الاجزاء و الشرایط) و مقبول مرتبه‌ی علیای نماز هاست؛ و نمازهایی که صحیح هستند اما مقبول نیستند، مرتبه‌ی پایین‌تر نماز بوده و تسامحا به آنها نماز اطلاق می‌شود؛ و دیگر نمازها که صحیح هم نیستند، پایین‌ترین مرتبه‌ی نماز بوده و اطلاق نماز بر آنها نیز تسامحی است. در نتیجه موضوع له نماز، فرد کامل است و نماز دانستن دیگر افراد نماز به سبب توسعه‌ی در موضوع له است و تفاوت صحیحی و اعمی در این است که:

کسی که قائل به وضع الفاظ برای صحیح است، توسعه‌ی در دایره‌ی موضوع له را از مرتبه‌ی علیا تا مرتبه‌ای قبول دارد که شارع تسامح را قبول کرده است؛ مانند نماز دانستن نمازی که بعضی از اجزاء آن ناقص است اما طبق لا تعاد نیاز به اعاده و قضا ندارد؛

و کسی که قائل به وضع الفاظ برای اعم است، توسعه‌ی در دایره‌ی موضوع له را تا جایی که عرف تسامح کند می‌پذیرد؛ چه شارع نیز تا آن مرتبه تسامح کرده باشد و چه تسامح نکرده باشد.

در نتیجه برای محقق شدن اشتراک معنوی و تصویر بحث صحیح و اعم، نیاز به جامع نیست؛ زیرا افراد مختلف در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند و به همین جهت حتی اگر قائل به جامع نباشیم، می‌توانیم به این بحث بپردازیم که توسعه‌ی در موضوع له را تا چه اندازه‌ای قابل پذیرش است. به عبارت دیگر:

از آنجایی که فقط یک معنا وجود دارد، اشتراک معنوی محقق می‌شود؛

و جامعی نیز ارائه نشده است؛ زیرا تا مرتبه‌ای که شارع یا عرف تسامح کند، نماز دانسته شده است و عنوانی کلی که نمازهای متفاوت افراد آن باشند ارائه نشده است.

طولی بودن تنها در افراد عبادات نیست، بلکه در موارد اختراعی معمولاً افراد طولی هستند. به‌طور مثال کسی که ماشین را اختراع می‌کند و قصد به نمایش گذاشتن آن را دارد، ماشینی را نشان می‌دهد که تمام اجزاء آن کامل هستند. این ماشین پس از مدتی نقص‌هایی پیدا می‌کند که در تمامی موارد بر آن شیء، ماشین اطلاق می‌شود و این موارد در طول مرتبه‌ی اول هستند.

پس:

فرد اول تمام اجزاء و شرایط دارد؛

و افراد بعدی مقداری نقص دارند و اطلاق لفظ بر آنها تسامحی است؛

و سؤال این است که تا چه حد از تسامح، داخل در موضوع له دانسته می‌شود که:

اگر بگوییم تسامح تا مرتبه‌ای قابل پذیرش است که ارکان اصلی وجودی دارند، قائل به وضع الفاظ برای صحیح شده‌ایم؛

و اگر بگوییم تسامح تا مراتب دیگر نیز قابل پذیرش هستند، قائل به وضع الفاظ برای اعم شده‌ایم؛

و نیازی به ثبوت جامع نیست.

اشتباه «مرحوم آخوند» در حقیقت خلط بین افراد عرضی و طولی است. ایشان در مواردی مشاهده کرده‌اند که عدم وجود جامع باعث اشتراک لفظی می‌شود؛ درحالی‌که آن موارد افراد عرضی بوده‌اند و عدم وجود جامع بین افراد طولی باعث اشتراک لفظی نمی‌شود و از آنجایی که افراد عبادات هم طبق قول صحیحی و هم طبق قول اعمی طولی هستند، عدم وجود جامع سبب اشتراک لفظی بین افراد عبادات نمی‌شود.

البته بعضی از افراد عبادات استثناء بوده و در عرض هم قرار دارند؛ به‌طور مثال نماز حاضر و نماز مسافر طولی نیستند؛ یعنی:

این‌گونه نیست که نماز چهار رکعتی فرد عالی باشد و اطلاق نماز بر نماز دو رکعتی از باب تسامح باشد،

بلکه نماز حاضر از ابتدا چهار رکعتی است و نماز مسافر از ابتدا دو رکعتی است.

به عبارت دیگر این دو نماز بدل اضطراری برای یکدیگر نیستند که:

ابتدا امر به نماز چهار رکعتی شود؛

و سپس گفته شود در صورت اضطرار و عدم قدرت بر نماز چهار رکعتی، نماز دو رکعتی واجب است.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- در صورت پذیرش روایت.

<sup>2</sup>- برخلاف نماز با وضو و نماز با تیمم که ابتدا امر به نماز با وضو تعلق می‌گیرد و در طول آن یعنی در صورت عدم قدرت بر وضو، امر به نماز با تیمم شود.

در چنین مواردی باید جامع وجود داشته باشد؛ زیرا این دو در عرض هم هستند و در صورت نبودن جامع، نماز چهار رکعتی یک موضوع له است و نماز دو رکعتی موضوع له دیگر خواهد بود و اشتراک لفظی پدید می‌آید. چنین مواردی استثنا هستند و در اکثر موارد، عبادات و معاملات فردی دارند که در مرتبه‌ی اول قرار دارد و افراد دیگری نیز دارند که در مراتب بعدی بوده و اطلاق عبادت یا معامله بر آنها نیز تسامحا مورد پذیرش است. برای روشن‌تر شدن مطلب باید به کلامی از «شیخ انصاری» توجه کرد. ایشان در بحث «لا تعاد» می‌فرماید منظور شارع از «لا تعاد» این نیست که نمازی که خوانده شده کامل است، بلکه منظور این است که نماز نیاز به اعاده ندارد. در اینجا شارع تسامح کرده و نماز ناقصی را که نقص آن در غیر از مستثنیات «لا تعاد» است، به جای نماز اصلی پذیرفته است؛ به عبارت دیگر نماز کسی که سوره را فراموش کرده است نماز تام نیست، اما شارع تسامح کرده و این نماز را نیز به عنوان نماز تام پذیرفته است. این طولیت در مورد غالب افراد عبادات و معاملات نیز صادق است؛ یعنی عبادات و معاملات فردی دارند که تمام اجزاء و شرایط را داشته و در مرتبه‌ی اول است و سپس با تسامح مراتب بعدی نیز پذیرفته می‌شوند که هم صحیحی و هم اعمی این تسامح را می‌پذیرند و تفاوت آنها صرفاً در این است که اعمی تسامح را تا مراتب بیشتری قبول دارد.

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که بحث صحیح و اعم دارای ثمره نیست. توضیح اینکه کلام «مرحوم آخوند» در صحیح و اعم این است که:

افراد عبادات و معاملات در عرض هم است؛

و به همین دلیل وجود جامعی که موضوع له باشد، لازم است و این جامع:

بنا بر قول صحیحی مجمل می‌شود و در نتیجه برای نفی جزئیت و شرطیت نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد؛ و بنا بر قول اعمی این جامع وجود دارد و در نتیجه برای نفی جزئیت و شرطیت می‌توان به اطلاق تمسک کرد؛

اما از آنجایی که افراد عبادات و معاملات در طول هم هستند، چه صحیحی باشیم و چه اعمی، باید این مطلب را احراز کنیم که شارع تسامح در افراد طولیه را تا جایی که مورد سؤال است پذیرفته است یا خیر؛ یعنی به‌طور مثال باید احراز شود که شارع تسامح را تا حدی آورده است که نماز بدون جلسه استراحت را بپذیرد یا خیر. حال:

اگر احراز شد که شارع تسامح را تا این حد پذیرفته است، اثر مترتب می‌شود [یا به عبارت دیگر به اطلاق دلیل تمسک می‌شود]؛

اما اگر احراز شد که شارع تسامح را تا این حد نپذیرفته است یا پذیرش و عدم پذیرش شارع مشکوک بود، مترتب کردن اثر نیز ممکن نیست [یا به عبارت دیگر امکان تمسک به اطلاق وجود ندارد]. **[مقداری مبهم است. فایل 65 دقیقه 24:59 تا حدود دقیقه 25:30]**

و در هر صورت تفاوتی بین صحیحی و اعمی وجود نداشته و به جامع نیز نیازی نیست.

پاسخ اول به «مرحوم نائینی»

«مرحوم نائینی» قصر و تمام را استثنا کرده و آنها را در عرض هم دانست و به همین دلیل قائل به لزوم جامع بین آنها شد؛ اما باید دقت شود که استثنا منحصر در قصر و تمام نیست، بلکه اکثر موارد استثنا خواهند بود. به‌طور مثال نماز صبح و مغرب در طول هم نیستند؛ یعنی:

این‌گونه نیست که ابتدا نماز سه رکعتی نماز تام بوده است و سپس شارع با تسامح نماز دو رکعتی را نیز پذیرفته است،

بلکه از ابتدا نماز صبح دو رکعت و نماز مغرب سه بوده است؛

همچنین نماز عید قربان و فطر، نماز عشاء، نماز جمعه و... از ابتدا با دیگر نمازها تفاوت داشته و در عرض آنها هستند. منکر وجود مراتب طولی نیستیم؛ به‌طور مثال بین نماز ظهر با وضو، نماز ظهر با تیمم و نماز ظهر بدون طهور، مخصوصاً طبق مسلک وضع تعینی استعمالی مراتب طولی فرض می‌شود؛ اما این‌گونه نیست که اغلب افراد عبادات رابطه‌ای طولی داشته باشند و موارد معدودی مانند قصر و تمام از آنها استثنا شوند، بلکه برخلاف کلام «مرحوم نائینی»، غلبه با عرضی بودن افراد عبادات است.

حتی اگر غلبه داشتن عرضی بودن افراد عبادات پذیرفته نشود، نادر نبودن آن برای در کلام «مرحوم نائینی» کافی است؛ زیرا:

ایشان به دنبال این هستند که با اثبات کثرت در مورد طولیت و ندرت در مورد عرضیت، ظهور را ثابت کنند؛

و با نادر نبودن عرضیت، ظهور داشتن نیز ثابت نمی‌شود.

به عبارت دیگر:

در اصول به دنبال این هستیم که با یافتن ضابطه‌ای برای ظهور، همه‌ی موارد را طبق آن ظهور بدانیم مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف ظهور داشته باشیم. در این بحث «مرحوم نائینی» به دنبال این هستند که این ظهور را بدون جامع به دست بیاورند. ایشان برای رسیدن به این هدف، مراتبی طولی را تصویر می‌کنند و معتقدند از طرفی غلبه

با طولی بودن افراد عبادات است و عرضی بودن افراد نادر است و از طرف دیگر چون افراد طولی نیاز به جامع ندارند، این ظهور بدون جامع به دست می‌آید. از آنجایی که این ظهور بدون نیاز به جامع ثابت است، با ظهور «مرحوم آخوند» تفاوت دارد؛ یعنی ظهور مطلب در امر دیگری است؛ و برای رد این کلام همین که نشان داده شود افراد عرضی نادر نیستند کافی است.

پاسخ دوم به «مرحوم نائینی» باید به این نکته دقت کرد که:

این امکان وجود دارد که شخصی برای افراد جامع در نظر نگیرد، بلکه بگوید تسامح را تا مرتبه‌ای می‌پذیرم و تا آن مرتبه را نماز می‌نامم که در این صورت افراد طولی هستند؛

و همچنین امکان دارد شخص برای افراد جامع در نظر بگیرد و تمام افراد عرضی را افراد آن جامع کلی بداند؛ اما اگر معنای الفاظی مانند «نماز» بر اساس افراد طولی و تسامح شکل گرفته باشد، باید در استعمالات متشرعه نیز تسامح وجود داشته باشد؛ در حالی که با رجوع به تبادر و بررسی استعمالات تسامح را نمی‌یابیم؛ یعنی این‌گونه نیست که گفته شود که نماز پیامبر صلی الله علیه و آله نماز حقیقی است و شارع نماز دیگران را با تسامح پذیرفته و در مقدار تسامح شارع نیز اختلاف وجود داشته باشد.

به عبارت دیگر بحث در مورد موضوع له الفاظ است و صرف اینکه ممکن است در موضوع له تسامح صورت بگیرد برای اثبات مدعا کافی نیست، بلکه باید علائمی مانند تبادر، صحت سلب و... تسامح را ثابت کنند؛ در حالی که با رجوع به ارتکاز عرفی مشخص می‌شود حتی در مواردی که حقیقتاً تسامح وجود دارد، در ارتکاز عرفی تسامح نیست؛ به‌طور مثال عرف نماز خود را نازل منزله‌ی نماز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌داند و چنین مطلبی را در ارتکاز خود ندارد. در این مثال گرچه حقیقتاً طولیت وجود دارد و نماز معصومین علیهم‌السلام کامل‌ترین نماز است و نماز دیگر افراد در مرتبه‌ی پایین‌تر قرار دارد؛ اما این طولیت در ارتکاز عرفی وجود ندارد. در نتیجه طولیت: ثبوتاً ممکن است؛

و در برخی موارد محقق نیز شده است؛ مانند نسبت بین نماز کامل و نمازی که به سبب «لا تعاد» اعاده‌ی آن لازم نیست؛

اما در ارتکاز عرفی وجود ندارد. به همین دلیل علائم وضع مدعا را تأیید نمی‌کنند.

پاسخ سوم به «مرحوم نائینی»

ایشان فرمودند اگر کسی مبنای ما را بپذیرد، ثمره‌ی بحث حقیقت شرعی منتفی می‌شود؛ در حالی که حتی با پذیرش کلام ایشان، باز هم بحث صحیح و اعم دارای ثمره است.

توضیح اینکه «مرحوم نائینی» به این دلیل ثمره را نفی کردند که دو حالت را لحاظ کرده‌اند:

1. شک در جزئیت یا شرطیت موردی که نسبت به نماز کامل نقص کمی دارد. در این فرض هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند برای نفی جزئیت یا شرطیت به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا هم شارع و هم عرف تسامح تا این مرتبه را پذیرفته‌اند و در نتیجه هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به سبب ثابت شدن موضوع به اطلاق تمسک کنند.
2. شک در جزئیت یا شرطیت موردی که نسبت به نماز کامل نقص زیادی دارد. در این فرض نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند برای نفی جزئیت یا شرطیت به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا نه شارع و نه عرف تسامح تا این مرتبه را پذیرفته‌اند و در نتیجه نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا موضوع برای آنها ثابت نشده است.

اما حالت سومی نیز وجود دارد:

3. شک در جزئیت یا شرطیت موردی که نسبت به مورد اول نقصان بیشتری دارد و نسبت به مورد دوم نقصان کمتری دارد.<sup>1</sup> در این فرض تسامح شارع ثابت نشده است؛ اما تسامح عرف ثابت است و به همین جهت:

صحیحی نمی‌تواند برای نفی جزئیت یا شرطیت به اطلاق تمسک کند؛ زیرا به سبب احراز نشدن تسامح شارع، موضوع برای وی ثابت نشده است؛

اما اعمی می‌تواند برای نفی جزئیت یا شرطیت به اطلاق تمسک کند؛ زیرا به سبب احراز نشدن تسامح عرف، موضوع برای وی ثابت شده است.

در نتیجه طبق هر دو قول، بحث حقیقت شرعیه دارای ثمره است و تنها تفاوت این است که:

طبق قول به لزوم تصویر جامع، ثمره با توجه به جامع مطرح می‌شود؛

و طبق قول به طولیت افراد، ثمره با توجه به طولیت مطرح می‌شود.

نکته: در صورت پذیرش جامع ثمره در موردی ظاهر می‌شود که صحیحی نمی‌تواند جامع را بر آن تطبیق بدهد اما اعمی نمی‌تواند و به همین دلیل:

در موردی که هر دو بتوانند جامع خود را بر آن تطبیق دهند، هر دو می‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛

1- مانند شک در جزئیت یا شرطیت نماز اضطراری.

و اگر موردی باشد که هیچیک نتوانند جامع را بر آن تطبیق دهد، هیچیک نمیتوانند به اطلاق تمسک کنند. اثبات مقدمه‌ی سوم (عدم امکان تصویر جامع برای اعمی) «مرحوم آخوند» چند جامع را برای اعمی مطرح کرده و به نقد آنها می‌پردازد. هر یک از این جامع‌ها تصویری از قول وضع الفاظ برای اعم هستند. تصویر اول: تصویر «میرزای قمی» ایشان در «قوانین» جامع را به «ارکان» تعریف کرده‌اند. به نظر ایشان قول اعمی این است که اگر ارکان باشد، مسمی صادق است و اگر ارکان نباشد، مسمی صادق نیست. اشکال اول «مرحوم آخوند»

خصوصیاتی که برای جامع نیاز است، در این جامع یافت نمی‌شود؛ زیرا:

1. این تعریف جامع افراد نیست؛ زیرا شامل تمام افراد نماز نمی‌شود.  
2. این تعریف مانع اغیار نیز نیست؛ زیرا ممکن است ارکان نماز محقق باشند؛ اما مسمی صادق نباشد. به‌طور مثال اگر ارکان نماز به جا آورده شود اما در اجزاء دیگر مانند قرائت و... خلل ایجاد شود، عرفاً مسمی صدق نمی‌کند؛

3. تعریف نماز به «جامع ارکان بودن» باعث تبدل و تردید در ماهیت می‌شود؛ زیرا این‌گونه نیست که تمامی نمازها ارکان یکسانی داشته باشند و به همین دلیل برای تعریف یک نماز باید از تعدادی ارکان استفاده کرد و برای تعریف نمازی دیگر باید ارکان دیگری را بیان کرد. به‌طور مثال قیام متصل به رکوع در نماز اختیاری رکن است؛ اما در صلاه غرقی رکن نیست.

پاسخ

با توجه به اشکالات مشخص می‌شود که «مرحوم آخوند» تصور کرده‌اند جامع بین افراد باید جامع ماهوی باشد؛ زیرا خصوصیاتی که در اشکال‌ها ذکر می‌شود خصوصیات جامع ماهوی است؛ درحالی‌که به دو دلیل نمیتوان بین افراد عبادات جامع ماهوی فرض کرد.

دلیل اول

اجزاء عبادات از مقولات مختلف هستند. به‌طور مثال در نماز، «نیت» از مقوله‌ی کیف نفسانی است، «فعل» از مقوله‌ی فعل است و... و چون مقولات متباین به تمام ذات هستند، نمیتوان جامعی حقیقی و ماهوی را بین این اجزاء تصور کرد. این مطلب نه تنها در مورد نماز، بلکه در مورد دیگر عبادات نیز صادق است و به همین دلیل شرایطی که در جامع ماهوی نیاز است، در جامع بین افراد عبادات وجود ندارد.

جامع ماهوی به این دلیل باید جامع افراد و مانع اغیار باشد که:

در تعریف ماهیت، از فصل استفاده می‌شود؛

و رابطه‌ی فصل با ماهیت، تساوی است؛

درنتیجه اگر فصل در تعریف ذکر شود، افراد خارج از ماهیت وارد تعریف نمی‌شوند و تعریف شامل تمام افراد خواهد شد.

بنابراین اگر در یک تعریف، فصل ذکر نشود، جامع افراد و مانع اغیار بودن تعریف لازم نیست. البته اگر تعریف افراد بیشتری را شامل شده و اغیار بیشتری را خارج کند، دقیق‌تر و بهتر است؛ ولی اگر این‌گونه نبود، نمیتوان گفت تعریف اشتباه است.

همچنین تبدل و تردید به این دلیل در جامع ماهوی محال است که:

ماهیت از جنس و فصل تشکیل می‌شود؛

و جنس همان ماده؛ و فصل همان صورت هستند؛

و چون شئییت شیء به صورت آن است، با تغییر صورت، شیء نیز تغییر پیدا می‌کند.

به همین جهت اگر در موردی، تبدل و تردید پدید آمد، معلوم می‌شود که تعریف قبلی، ماهیت شیء نبوده است؛ بنابراین اگر در تعریف یک شیء از جنس و فصل استفاده نشود، تبدل و تردید در اجزاء اشکالی پدید نمی‌آورد.

دلیل دوم

همان‌گونه که خود «مرحوم آخوند» در بحث مشتق به آن اشاره می‌کنند، نمیتوان جامع ماهوی ارائه کرد؛ زیرا:

جامع ماهوی نیاز به شناختن جنس و فصل دارد؛

و شناختن جنس و فصل مشروط به احاطه به کل هستی است تا احراز شود خصوصیتی که برای شیء بیان شده و به عنوان فصل شیء مورد استفاده قرار گرفته است، تنها در این شیء وجود دارد؛

اما از آنجایی‌که انسان چنین احاطه‌ای ندارد، خصوصیتی که به عنوان فصل یک شیء مطرح می‌شود، نسبی است؛ یعنی میان اشیائی که انسان می‌شناسد، فقط این شیء دارای این خصوصیت است.

اشکال دوم «مرحوم آخوند»

اگر لفظ «صلاه» برای «ارکان» وضع شده باشد، استعمال آن در تمام الاجزاء و شرایط باید مجاز باشد؛ زیرا:

موضوع له ارکان است؛  
اما مستعمل فيه تام الاجزاء و الشرايط است؛  
درحالی که کسی مجاز بودن این استعمال را نمی پذیرد.  
پاسخ

«مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» دو پاسخ را بیان می کنند که البته هر دو پاسخ به یک مطلب بازگشت می کند.  
بیان «مرحوم نائینی» در پاسخ به این اشکال این است که تحدید موضوع له به «ارکان»:  
اگر هم از جانب نقیصه و هم از جانب زیاده بوده است، اشکال وارد است؛  
اما اگر فقط از جانب نقیصه باشد (برای صدق مسمی حداقل وجود ارکان لازم است و وجود یا عدم وجود اجزاء دیگر دخلی در مسمی ندارد)، اشکال وارد نیست.  
بیان «مرحوم اصفهانی» در پاسخ به این اشکال این است که مراد «میرزای قمی»:  
اگر این باشد که موضوع له به شرط لا عن الزیاده ارکان است، اشکال وارد است؛ زیرا در این صورت موضوع له و مستعمل فيه تغایر دارند؛  
اما اگر این باشد که موضوع له لا بشرط عن الزیاده ارکان است، اشکال وارد نیست؛ زیرا لا بشرط هم با زیادت و هم با عدم آن جمع می شوند.  
ب) تصویر «مرحوم اصفهانی» (جامع مبهم)<sup>1</sup>  
اشکال به جامع ذاتی و عنوانی  
جامعی که ارائه می شود:

الف) یا جامع ذاتی (مقولی) است؛ چنین جامعی به دو دلیل عقلا محال بوده و ثبوتاً دارای اشکال است:  
الف1) اجزاء عبادات مانند نماز، از مقولات مختلف اند؛<sup>2</sup>  
و مقولات متباین به تمام ذات هستند؛ زیرا مقولات اجناس عالییه هستند و جنسی بالاتر از آنها وجود ندارد که جامع آنها باشد؛  
در نتیجه نمی توان بین اجزاء نماز، جامع ماهوی فرض کرد؛  
و همچنین:

الف2) جامع ماهوی یا مرکب است یا بسیط؛ درحالی که هیچ یک از این دو ممکن نیستند؛ زیرا:  
اگر جامع مرکبی از کم، کیف و... باشد، ماهوی نبوده و وحدت آن اعتباری است؛  
و اگر جامع بسیط باشد،<sup>3</sup> انطباق آن بر خارج ممکن نیست؛ زیرا:  
جامع ماهوی مقوم شیء خارجی است و بر آن منطبق می شود؛  
درحالی که نماز، روزه و... مرکب هستند و انطباق جامع ماهوی بر آنها، انطباق بسیط بر مرکب است و انطباق بسیط بر مرکب قابل پذیرش نیست؛ زیرا:  
جامع ماهوی باید با افراد خود این همانی داشته باشد؛  
و این همانی بسیط با مرکب ممکن نیست.<sup>4</sup>

به عبارت دیگر<sup>5</sup> جامع ماهوی بسیط بر واقعیت مرکب منطبق نمی شود؛ زیرا لازمه ی این انطباق این است که اگر اجزاء مرکب وجود نداشته باشند، عنوان صادق باشد؛ درحالی که بالوجدان عنوان «صلاه» بر امر بسیط و بدون اجزاء و شرایط صدق نمی کند.

نکته: گفته شد که روایات در جامع ماهوی داشتن ظهور ندارند؛ اما بر فرض پذیرش چنین ظهوری، باید روایت تأویل شوند؛ زیرا وقتی با عقل قطعی معقول نبودن جامع ماهوی را اثبات کردیم، حتی با فرض ظهور داشتن روایات نمی توانیم جامع ماهوی را بپذیریم.

ب) یا جامع اعتباری (عنوانی) است؛ چنین جامعی:  
عقلا محال نیست و اشکال ثبوتی ندارد؛  
و مشکل پدید آمدن مشترک لفظی را نیز حل می کند؛  
اما اثباتاً دارای این دو اشکال است:

1- «نهایه الدرایه» جلد 1، صفحه 98.

2- نه تنها نماز، بلکه هر عبادتی حداقل دارای نیت است که از مقوله ی کیف نفسانی است و دارای عمل است که از مقوله ی فعل است.

3- جامعی که صحیحی در نظر می گیرد، ملزوم مطلوب است؛ زیرا «مطلوب» بالوجدان مطلوب مترادف نماز، روزه و... نیست و جامعی که اعمی در نظر می گیرد، یا باید از مسمای عرفی حکایت کند که جامع عنوانی است؛ یا باید بر مسمای عرفی منطبق شود که معنون است.

4- باید به انواع جامع و رابطه ی جامع با شیء توجه شود. جامع ماهوی مقوم و حقیقت شیء خارجی بوده و هر جا آن شیء خارجی وجود داشته باشد، باید جامع ماهوی بر آن صدق کند. حال اگر جامع ماهوی بسیط باشد، بر شیء خارجی صدق نمی کند؛ زیرا به شیء بسیط خارجی نماز گفته نمی شود. در نتیجه جامع ماهوی نمی تواند بسیط باشد؛ اما جامع اعتباری (عنوانی) حقیقت شیء خارجی نیست، بلکه صرفاً از شیء خارجی حکایت می کند و حکایت امر بسیط از امر مرکب ممکن است و اثباتاً باید به دنبال این امر بسیط باشیم.

5- این دو تعبیر در این دو قسمت آمده اند: فایل 68 دقیقه ی 43:25 و 55:15 که شاید دلیل دیگری باشد.

1. در صورت استعمال لفظ و عدم اراده‌ی عنوان، باید گفت استعمال، مجازی است. به‌طور مثال اگر کسی لفظ «صلاه» را استعمال کرد اما عنوان «ناهی از فحشا و منکر» را اراده نکرد، باید گفت این استعمال، مجازی است؛ درحالی‌که بالوجدان نمی‌توان چنین استعمالی را مجازی دانست.

2. علائم وضع این جامع را تأیید نمی‌کنند؛ یعنی اگر موضوع له «صلاه»، «ناهی از فحشا و منکر» باشد، تبادر، صحت سلب یا دیگر علائم باید این مطلب را تأیید کنند؛ درحالی‌که این‌گونه نیست.

بیان تصویر

«مرحوم اصفهانی» پس از بیان این اشکالات، جامع خود را ارائه می‌دهند. ایشان می‌فرمایند تا توجه به این اشکالات: اگر جامع، ماهوی باشد، نه صحیحی و نه اعمی قادر به تصویر جامع نیستند؛ اما اگر جامع، اعتباری (طبق تفسیر خود «مرحوم اصفهانی») باشد، هم صحیحی و هم اعمی قادر به تصویر جامع هستند.

این کلام ایشان اشاره به این کلام «مرحوم آخوند» دارد که از آنجایی‌که صحیحی می‌تواند جامع تصور کند اما اعمی قادر بر این کار نیست، قول صحیحی درست است. طبق کلام «مرحوم اصفهانی» بحث جامع نسبت به هر دو مسلک یکسان بوده و نه می‌تواند قول صحیحی را اثبات کند و نه می‌تواند قول اعمی را اثبات کند.

برای توضیح تصویر ایشان باید به مقدمه‌ای توجه شود. ماهیت و وجود در سعه و اطلاق بر عکس هستند؛ یعنی: هرچقدر ماهیت قیود بیشتری داشته باشد، مشخص‌تر شده و دایره‌ی وجود آن ضیق‌تر می‌شود؛ یعنی تعداد مصادیق آن کمتر می‌شوند. به‌طور مثال «خودکار» مصادیق بیشتری از «خودکار آبی» دارد؛ و هرچقدر دایره‌ی وجود توسعه پیدا کند، ماهیت دارای قیود کمتری خواهد شد و به ابهام آن افزوده می‌شود. با توجه به این مقدمه از آنجایی‌که «صلاه» دارای مصادیق فراوانی است که اختلافات زیادی دارند، نباید به دنبال جامعی باشیم که واضح و مشخص است، بلکه به علت زیاد بودن مصادیق، جامع باید دارای ابهام باشد. البته از آنجایی‌که بر اساس جامع به دنبال تمسک به اطلاق هستیم، ابهام جامع نباید به حدی باشد که نتوان در استظهار از آن استفاده کرد. جامع باید به نحوی باشد که در عین ابهام داشتن، ظهوری نیز داشته باشد. به‌طور مثال «رجل» نسبت به «رجل عالم» و «رجل عالم عادل» مبهم است اما در عین حال ظهور نیز دارد.

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود که جامع از چه جهتی باید دارای ابهام باشد و از چه جهتی باید مشخص باشد تا ظهور شکل گرفته و شامل مصادیق مختلف شود؟ پاسخ این است که:

هر حقیقتی را می‌توان از جهات مختلفی مانند جنس، فصل، رنگ و... بررسی کرد؛ و برای شکل‌گیری ظهور باید خصوصیتی از شیء مانند جنس را به مفهوم اولیه‌ای از آن شیء در ذهن داشته باشیم؛ زیرا بدون مفهوم اولیه ظهور محقق نمی‌شود؛ اما این امکان وجود دارد که این مفهوم اولیه نسبت به دیگر خصوصیات فصل، رنگ و... مبهم باشد، یعنی خصوصیات در تعریف ذکر نشوند تا تعریف نسبت به خصوصیات بعدی لا بشرط شده و آنها را شامل بشود. به‌طور مثال برای تعریف «انسان» از «حیوان ناطق» استفاده می‌شود و قیدی برای رنگ یا شکل انسان در تعریف آورده نمی‌شود؛ زیرا هر یک از این قیود در تعریف ذکر شوند، بعضی از افراد انسان از تعریف خارج می‌شوند. بنابراین برای ارائه‌ی جامع در مورد «صلاه»:

ابتدا باید بررسی شود که افراد «صلاه» در چه خصوصیتی اختلاف دارند؛ و سپس باید جامعی ارائه شود که نسبت به این خصوصیات مبهم باشند. به‌طور مثال:

افراد نماز از جهت کمیت (دو رکعتی و چهار رکعتی) و کیفیت (نماز «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» و نماز انسان‌های عادی) با هم تفاوت دارند؛ و در نتیجه جامع بین افراد نماز باید نسبت به کمیت و کیفیت مبهم باشد تا شامل مراتب مختلف کمی و کیفی نماز باشد.

در نتیجه در چنین مواردی که افراد با هم اختلاف دارند، نباید انتظار لحاظ تفصیلی داشته باشیم؛ زیرا با لحاظ کیفیت خاص در تعریف، برخی از افراد از تعریف خارج می‌شوند.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که خصوصیت مشترک بین افراد «صلاه»:

نمی‌تواند امر ماهوی (جنس و فصل) باشد؛ زیرا مراتب مختلف به لحاظ مقولات و به لحاظ بساطت و ترکیب با هم متفاوت هستند و در نتیجه جامع ماهوی قابل فرض نیست؛

بلکه باید اعتباری باشد. برای رسیده به جامع اعتباری باید عنوانی انتخاب شود که در تمام افراد مشترک باشد.<sup>1</sup> این عنوان مشترک باید به عنوان جامع قرار داده شود و نسبت به خصوصیات دیگر مبهم باشد تا شامل همه افراد باشد.

این عنوان مشترک «ما هو وظیفه المكلف» است که:

برای صحیحی وظیفه‌ی فعلی است؛ یعنی عنصر مشترک مراتب مختلف نماز که از صلاه غرقی تا نماز ظهر اختیاری را در برگرفته و صحیحی به همه‌ی آنها «صلاه» اطلاق می‌کند، وظیفه‌ی فعلی مکلف است و در هر موردی وظیفه‌ی فعلی مکلف وجود داشت، صحیحی آن را «صلاه» می‌داند و در هر موردی این ویژگی وجود نداشت، صحیحی آن را «صلاه» نمی‌داند. به‌طور مثال:

از آنجایی که در صلاه غرقی وظیفه‌ی مکلف تنها با یک نیت حاصل می‌شود، صحیحی همان نیت را «صلاه» می‌نامد؛

اما در حالت اختیاری چون با صرف نیت و حتی با خواندن سه رکعت نماز، وظیفه‌ی مکلف حاصل نمی‌شود، صحیحی این مقدار را «صلاه» نمی‌نامد

و برای اعمی وظیفه‌ی شأنی است؛ یعنی عرف شأنیت پذیرش شارع را در عمل می‌بیند که ممکن است شارع این عمل را بپذیرد و نماز تام الاجزاء و الشرائط باشد و ممکن است شارع این عمل را نپذیرد و نماز ناقص الاجزاء باشد. طبق قول اعمی اینکه وظیفه‌ی مکلف به لحاظ کمیت و کیفیت مبهم است.

«مرحوم اصفهانی» می‌فرماید اینکه در مسلک اعمی عنوانی مانند «وظیفه‌ی شأنی مکلف» به عنوان جامع انتخاب شده و سایر جهات مبهم باقی گذارده شده است، در جامع ماهوی نیز اتفاق افتاده است. توضیح اینکه علمای علوم عقلی هنگام روبرو شدن با ماهیتی که افراد آن از لحاظ شدت و ضعف تفاوت دارند، خصوصیات از ماهیت را که قابل شدت و ضعف هستند در تعریف آن ذکر نمی‌کردند و مبهم بودن تعریف به لحاظ این خصوصیات را مضر نمی‌دانستند. در چینی مواردی ماهیت نسبت به افراد ضعیف، متوسط و قوی مبهم قرار داده می‌شود تا همه‌ی آنها را شامل شود. به‌طور مثال «انسان» به «حیوان ناطق» تعریف می‌شود و این ماهیت نسبت به مراتب مختلف انسانیت مبهم گذاشته می‌شود تا بتواند بر افراد مختلف صدق کند.

«مرحوم اصفهانی» می‌فرماید: اگر ابهام در جامع ماهوی که باید جامع افراد و مانع اغیار باشد، تبادل و تردید در آن راه نداشته باشد و حقیقت شیء را نشان دهد، مضر نباشد، در این بحث به‌طریق اولی مضر نیست؛ یعنی همین که جامع منشأ ظهور باشد و ابهام آن خللی در ظهور ایجاد نکند کافی است. این مطلب نشان می‌دهد که ایشان جامع را در این بحث مقوم افراد نمی‌دانند؛ زیرا در این صورت اولویت وجهی نخواهد داشت.

در نتیجه «ما هو وظیفه المكلف» جامع و عنوان مشترک است و اگر این عنوان مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان از تعبیر دیگری مانند «ناهی از فحشاء و منکر» استفاده کرد؛ زیرا «ما هو وظیفه المكلف» تنها یک معرف و علامت است و می‌توان به جای آن از علامت دیگری استفاده کرد؛ اما باید دقت کرد جز راهی که بیان شد، راه دیگری برای رسیدن به جامع وجود ندارد.

بررسی کلام «مرحوم اصفهانی»

ایشان جامع ماهوی را ثبوتاً و جامع‌های عنوانی را اثباتاً دارای اشکال دانستند. به جهت این اشکالات، ایشان جامع عنوانی جدیدی ارائه کردند و گفتند این جامع:

نسبت به «ما هو وظیفه المكلف» واضح است؛

و نسبت به دیگر حیثیات مبهم است.

بررسی ممکن نبودن فرض جامع ماهوی

این مطلب قابل پذیرش است که نه صحیحی و نه اعمی قادر بر تصویر جامع ماهوی نیستند؛ اما دلیل دوم «مرحوم اصفهانی» برای اثبات این مطلب پذیرفته نیست. این دلایل عبارت بودند از:

1. از مقولات مختلف بودن اجزاء عبادات.

2. انطباق بسیط بر مرکب.

برای روشن شدن اشکال به دلیل دوم باید به عبارتی از «مرحوم اصفهانی» توجه کرد. ایشان در بحث وضع عام و موضوع له خاص این کلام را از «مرحوم آخوند» نقل می‌کنند که اگر خصوصیت، لحاظ ذهنی باشد، بر خارج قابل انطباق نبوده و در نتیجه امتثال ممکن نیست. اشکال «مرحوم اصفهانی» به این کلام این است که برای امتثال، نیازی به انطباق نبوده و حکایت کافی است. با اینکه «مرحوم اصفهانی» در بحث وضع حکایت را کافی می‌دانند، در این بحث جامع ماهوی داشتن را مستلزم انطباق کلی بر فرد دانسته‌اند؛ در حالی که در این بحث نیز حکایت کافی بوده و حکایت‌گری امر بسیط از امر مرکب ممکن است.

بررسی مجاز بودن جامع عنوانی و ناسازگاری آن با ارتکاز

1- بر خلاف «ناهی از فحشاء و منکر بودن» و «عمود دین بودن» که در همه‌ی افراد مشترک نیست.

اشکال «مرحوم اصفهانی» به جامع عنوانی این بود که: طبق این جامع، باید برخی از استعمالات را که قطعاً مجازی نیستند، مجاز دانست؛ و علائم وضع نیز این جامع را تأیید نمی‌کنند.

این اشکال «مرحوم اصفهانی» به کلام خودشان نیز وارد است. توضیح اینکه «مرحوم اصفهانی» جامع را «ما هو وظیفه المكلف» قرار دادند و آن را از جهات دیگر مبهم گذاشتند؛ درحالی‌که: گرچه می‌توان طبق مسلک صحیحی جامع را «ما هو وظیفه المكلف فعلاً» دانست؛ اما نمی‌توان طبق مسلک اعمی جامع را «ما هو وظیفه المكلف شأناً» دانست؛ زیرا با استعمال واژه «صلاه»، لزوماً «ما هو وظیفه المكلف شأناً» به ذهن عرف متبادر نمی‌شود.

آنچه با شنیدن الفاظ عبادات به ذهن متبادر می‌شود «معظم اجزاء» است؛ یعنی عرف با مشاهده‌ی مصادیق خارجی بعضی از اجزاء آنها را معظم می‌بیند؛ جامع را دایر مدار این اجزاء قرار می‌دهد و آن را نسبت به سایر جهات مبهم باقی می‌گذارد. به‌طور مثال در روزه:

عرفا ترک خوردن و آشامیدن از اذان صبح تا غروب آفتاب، معظم اجزاء است؛ یعنی عرف به کسی که از اذان صبح تا غروب آفتاب خوردن و آشامیدن را ترک کند، روزه‌دار می‌نامد؛ و سایر جهات در جامع اخذ نشده و جامع نسبت به آنها مبهم است.

نکته: این کلام «مرحوم اصفهانی» که به علت گسترده بودن افراد، جامع باید از جهاتی مبهم باشد، مورد پذیرش است. ج (تصویر «مرحوم آقا ضیاء» (جامع سیال)<sup>1</sup> به عقیده «مرحوم آقا ضیاء» جامع بین افراد عبادات:

جامع ماهوی نیست؛ زیرا اجزاء عبادات از مقولات مختلف بوده و تصویر جامع ماهوی بین مقولات مختلف ممکن نیست؛

جامع عنوانی نیز نیست؛ زیرا گرچه جامع عنوانی ثبوتاً ممکن است اما اثباتاً دارای اشکال است؛ زیرا اگر اموری مانند «ناهی از فحشا و منکر بودن» یا «ما هو وظیفه المكلف» جامع عنوانی باشند، موضوع له الفاظ عبادات خواهند بود و باید با آنها مترادف باشند و بتوانند به جای آنها استعمال شوند؛ درحالی‌که نمی‌توان به جای «صلاه» این موارد را استعمال کرد. پس علائم وضع از این جامع پشتیبانی نمی‌کنند.<sup>2</sup>

پس برای تصویر جامع باید افراد خارجی عبادات را بررسی کرد. با بررسی افراد خارجی مشخص می‌شود که وجودهای متعددی وجود دارند که صحیحی آنها را «صلاه» می‌نامد و اعمی علاوه بر این تعداد، مصادیق دیگری را نیز «صلاه» می‌نامد. پس حصه‌ای از وجودات هستند که به آنها «صلاه» گفته می‌شود. این حصه در خارج است و با یک عنوان مشیر به آنها اشاره می‌شود. در نتیجه جامع حصه‌ای از این افراد یعنی تعدادی از این مصادیق است که واضع آن را در نظر گرفته و با عنوان مشیر به آن اشاره می‌کند. حقیقت این جامع، مرتبه‌ای سیال است که در نمازهای مختلف (نماز مسافر، نماز حاضر و...) متفاوت است.

بررسی تصویر «مرحوم آقا ضیاء» این مطلب که جامع ذاتی و عنوانی دارای اشکال هستند و باید به دنبال عنوان مشیر به حصه‌ای از افراد خارجی باشیم، مورد قبول است؛ اما نباید در تصویر جامع از تعبیر «وجود» استفاده کرد؛ زیرا:

وجود مساوق جزئیت و تشخیص است و اگر وجود موضوع له شود، موضوع له خاص می‌شود؛ درحالی‌که هم «مرحوم آخوند» و هم «مرحوم آقا ضیاء» وضع الفاظ عبادات را وضع عام و موضوع له عام می‌دانند، نه وضع عام و موضوع له خاص.

اگر وضع الفاظ عبادات، وضع عام و موضوع له خاص باشد، استعمال «صلاه» در آیاتی مانند «ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» و روایاتی مانند «الصلاه عمود الدین» و «الصلاه معراج المومن» استعمال مجازی خواهد بود؛ زیرا «صلاه» در این موارد به نماز خاص و معینی اشاره ندارد، بلکه در مورد تمامی نمازهاست.

کلام «مرحوم آقا ضیاء» بین کلام «مرحوم نائینی» و «مرحوم اصفهانی» است؛ زیرا ایشان: هم مراتب طولی و عرضی را که در کلام «مرحوم نائینی» بود، پذیرفته است؛ و هم صحیح نبودن جامع ذاتی و عنوانی را که در «مرحوم اصفهانی» بود، پذیرفته است؛ و برای تصویر جامع:

حصه‌ای از وجودات را که به آنها «صلاه» گفته می‌شود در نظر گرفته و آنها را جامع دانسته است؛ و چون حصه‌ی وجودات در آینده محقق می‌شوند، عنوان مشیری ارائه کرده است که به آن وجودات خارجی اشاره دارد و جاعل آن عنوان مشیر را در نظر گرفته و به این وسیله به وجودات خارجی اشاره می‌کند.

1- «نه‌ایه الافکار» جلد 1، صفحه 81 تا 84 و «مقالات الاصول» جلد 1، صفحه 141 تا 146.

2- این دو اشکال در کلام «مرحوم اصفهانی» توضیح داده شده‌اند.

ایشان جامعی را تصویر می‌کنند و معتقدند این جامع از روایات به دست می‌آید. همچنین به نظر ایشان صحیحی قادر بر تصویر جامع هست؛ ولی اعمی نمی‌تواند به تصویر جامع بپردازد. ایشان می‌فرمایند اصولیین در بحث جامع مسلک‌های متفاوتی داشته‌اند: بعضی همانند «مرحوم آخوند» به دنبال جامع ماهوی بین اجزاء عبادات هستند؛ بعضی دیگر به دنبال جامع عنوانی‌ای هستند که یا شامل اجزاء و شرایط خارجی عمل است و یا عنوان مشیر به آنها است و خود اجزاء و شرایط خارجی جامع هستند؛

و...

پس تمام علما افعال و اقوال خارجی را لحاظ کرده‌اند و به دنبال ارائه‌ی جامع برای این وجودات هستند؛ درحالی‌که این کار اشتباه است؛ زیرا این وجودات با هم تفاوت بسیاری دارند و ارائه‌ی جامع برای آنها مشکل است. برای ارائه‌ی جامع نباید به دنبال وجودات خارجی بود؛ زیرا این وجودات حقیقت «صلاه» نیستند، بلکه به منزله‌ی موادی<sup>2</sup> هستند که حقیقت «صلاه» را می‌سازند. همچنین حقیقت «روزه» ترک خوردن و آشامیدن و... نیست، بلکه این موارد معداتی هستند که حقیقت روزه را می‌سازند. اینکه شارع در روزه امر به ترک خوردن و آشامیدن و... کرده است، به این دلیل است که بیان حقیقت روزه مخصوصاً با توجه به سطح درک عموم مکلفین ضرورتی ندارد. آنچه برای عموم مکلفین لازم است، بیان افعال و اقوالی است که حقیقت «نماز»، «روزه» و... را محقق می‌کنند، نه بیان حقیقت این عبادات. حقیقت عبادتی مانند «نماز» خضوع و توجه خاصی به خدا است که رکوع؛ سجود و... مواد منتهی به آن حقیقت هستند. همان‌گونه که حقیقت عالم، برخورداری از صور علمیه است؛ اما موادی که این صور را می‌پذیرند تفاوت دارند و یکی بلند قد و دیگری کوتاه قد و... است، حقیقت نماز نیز صورت خاصی است؛ اما موادی که این صورت را می‌پذیرند تفاوت دارند.

از آنجایی‌که این مطلب با ارتکاز ناسازگار است، «مرحوم بروجردی» دو مطلب را برای حل این مشکل بیان می‌کنند:

1. حقیقت نماز برای عموم مردم بیان نمی‌شده است و صرفاً برای افرادی بیان می‌شده که توانایی درک حقیقت نماز را داشته‌اند. به‌طور مثال در روایتی در مورد نماز این‌گونه آمده است: «عَلَى بَنِي مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ الْوُضُوءُ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ».<sup>3</sup> در این روایت و روایات مشابه، حقیقت نماز، احرام دانسته شده و بیان شده که حرمت‌های آن از جایی آغاز شده و در جایی پایان می‌یابند و افعال و اقوال و... ماده‌هایی هستند که در این حقیقت وجود دارند. در این روایت این مطلب بیان شده است که آغاز نماز از هنگام وضو است، تحریم نماز با گفتن تکبیر شروع می‌شود و بازگشت به شرایط عادی با گفتن سلام اتفاق می‌افتد. طبق این روایات حقیقت نماز:

تکبیر و رکوع و... نیست،

بلکه حالتی است که انسان در آن قرار می‌گیرد و تکبیر و رکوع و... موادی هستند که آن حقیقت را می‌سازند؛ و اشاره‌ی شارع به این اجزاء به سبب جامع بودن و غرض اصلی بودن این اجزاء نیست، بلکه به این سبب است که عموم مکلفین با این موارد آشنا هستند.

روایت دیگری که «مرحوم بروجردی» آن را ذکر می‌کنند این روایت است: «عَلَى بَنِي إِسْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ».<sup>4</sup> به عقیده‌ی «مرحوم بروجردی» این مطلب در مورد دیگر عبادات نیز صادق است. به‌طور مثال حقیقت وضو طهارت مسببیه است و «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» موادی هستند که آن حقیقت را می‌سازند و مکلفین با این مواد آشناتر هستند.

درنتیجه بیان حقیقت عبادات برای اصحاب خاص معصومین علیهم‌السلام بوده است و در روایاتی مانند روایات فتوایی که برای عموم مکلفین هستند، چنین روایاتی یافت نمی‌شود.

2. اگر «نماز» عنوان مرکبی از اجزاء و شرایط باشد، تا زمانی که همه‌ی اجزاء و شرایط محقق نشوند، مرکب نیز محقق نمی‌شود؛ درحالی‌که با گفتن تکبیره‌الاحرام هم در عبارات فقها و هم در روایات تعبیر «شرع فی الصلاه» به کار رفته است. این مطلب نشان می‌دهد که با گفتن تکبیره‌الاحرام، نماز نیز محقق شده است. اگر حقیقت نماز و موضوع له آن، مرکب از اجزاء و شرایط باشد، با گفتن تکبیره‌الاحرام، نماز محقق نمی‌شود بلکه باید تمام اجزاء آن محقق شوند تا نماز که مرکب از این اجزاء است محقق شود. همچنین به شخصی که هنوز نماز خود را تمام نکرده است گفته می‌شود «هو فی

1- «نهایه‌الاصول»؛ جلد 1، صفحه 47 و 48.

2- مراد «مرحوم بروجردی» از ماده، ماده‌ی عرفی است، نه ماده‌ای که در فلسفه در مقابل صورت مطرح می‌شود.

3- الکافی (ط - الإسلامية) / ج 3، صفحه 69.

4- الکافی (ط - الإسلامية) / ج 3، صفحه 273.

«الصلاه». در نتیجه حقیقت نماز، حقیقتی است که با گفتن تکبیره الاحرام محقق شده است، تا آخر نماز ادامه داشته است و با گفتن سلام به پایان رسیده است.

اگر حقیقت عبادات مرکب از اجزاء و شرایط بود، این عبادات پس از اتمام مرکب محقق می‌شدند در حالی که این‌گونه نیست. به‌طور مثال از لحظه‌ای آغاز تلاوت قرآن نور محقق می‌شود و با پایان تلاوت، نور نیز به پایان می‌رسد که اگر حقیقت این عبادت مرکب بود، تا تلاوت تمام نمی‌شد، نور محقق نمی‌شد.

از آنجایی که عبادات صحیح چنین حالاتی دارند، جامعی که «مرحوم بروجردی» ارائه می‌کنند، طبق مسلک صحیحی است و ایشان نیز همانند «مرحوم آخوند» از این جامع برای اثبات مسلک صحیحی استفاده می‌کنند. اشکال اول

«مرحوم بروجردی» به این نکته متفطن هستند که چنین جامعی عرفی نیست؛ در حالی که طبق مسلک اعمی جامع باید عرفی باشد و طبق مسلک صحیحی جامع باید مورد پذیرش عرف متفطن باشد. ایشان با استفاده از روایاتی که عبادات را به احرام، نور و... تشبیه می‌کنند و تعبیر عرفیه‌ای مانند «شرع فی الصلاه» به دنبال حل این اشکال بودند؛ در حالی که حتی پس از تفطن، چنین مطلبی را در ارتکاز متشرعه نمی‌یابیم.<sup>1</sup> اشکال دوم

در کلام «مرحوم بروجردی»، بین صحیح و مقبول خلط شده است. فقها صحیح را بر حقیقت نماز، روزه و... اطلاق نمی‌کنند، بلکه بر نمازی اطلاق می‌کنند که باعث اسقاط اعاده و قضا می‌شود. درست است که نور و... در عبادات وجود دارند، اما نه در تمام آنها، بلکه در بعضی از آنها و به تعبیر دیگر قبول اخص از صحیح است و «مرحوم بروجردی» به جای بیان صحیح، قبول را بیان کرده‌اند.

اخصیت مقبول بودن از صحت به این دلیل است که کسی که روزه‌دار است، اما غیبت می‌کند، آثار روزه مانند «جنه من النار» بودن آن را ندارد و روزه‌ی او مقبول نیست؛ در حالی که این روزه صحیح است و باعث اسقاط اعاده و قضا می‌شود. «مرحوم آخوند» نیز ذیل روایت «بنی الاسلام علی خمس...» که دلیل مسلک اعمی است به این نکته تذکر داده‌اند که بحث صحیح بودن عبادت با مقبول بودن آن تفاوت دارد و ثمره‌ای که در بحث صحیح و اعم به دنبال آن هستیم، صحیح بودن عبادت است نه مقبول بودن آن. به‌طور مثال اعمی برای نفی جزئیت فرو نبردن سر به زیر آب، به اطلاق تمسک می‌کند و این تمسک برای اثبات نورانیت داشتن روزه‌دار و مقبولیت روزه‌ی او نیست، بلکه برای اثبات صحت روزه‌ی شخصی است که سر را عمداً به زیر آب برده است.

پس در بحث صحیح و اعم به دنبال اسقاط تکلیف هستیم که تلازمی با حقیقت عمل ندارد و می‌تواند بدون آن نیز محقق شود.

اشکال سوم

این مطلب که حقیقت نماز نورانیت و خضوع خاص است مورد پذیرش است؛ اما اینکه این حقیقت همان موضوع له نماز باشد مورد قبول نیست. روایاتی که «مرحوم بروجردی» ذکر می‌کنند نیز در مقام بیان موضوع له یا مسمی نیستند تا بتوان از این روایات برای اثبات موضوع له استفاده کرد، بلکه هر یک از این روایات، حقیقتی را در مورد نماز می‌گویند. به‌طور مثال:

در روایت «افْتَتَحُ الصَّلَاةَ الْوُضُوءَ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ» این حقیقت بیان شده است که از زمان گفتن تکبیره الاحرام، صحبت کردن، خندیدن و... بر نمازگزار حرام می‌شود. همان‌گونه با احرام، بعضی از امور برای حاجی حرام می‌شوند، با گفتن تکبیره الاحرام بعضی از امور بر نمازگزار حرام می‌شود و همان‌گونه که پس سعی و تقصیر اموری که برای حاجی حرام بودند، حلال می‌شوند، بعد از گفتن سلام نماز اموری مانند صحبت کردن بر او حلال می‌شوند؛

و در روایت «الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثٌ طَهُورٌ وَ ثَلَاثٌ رُكُوعٌ وَ ثَلَاثٌ سُجُودٌ» این حقیقت بیان شده است که نماز سه رکن اساسی دارد و هر کدام از ارکان نباشند، نماز باطل است.<sup>2</sup>

مؤید این اشکال این است که اگر کلام «مرحوم بروجردی» صحیح باشد باشند باید استعمالات «صلاه» در روایاتی مانند «عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهُورٍ أَوْ نَسِيَ صَلَاةً لَمْ يَصَلِّهَا أَوْ نَامَ عَنْهَا فَقَالَ يَفْضِيهَا...»<sup>3</sup> مجازی باشد؛ در حالی که چنین استعمالاتی حقیقی هستند.

ه) تصویر «مرحوم امام»<sup>4</sup>

ایشان اشکالاتی به «مرحوم آخوند» دارند و در ضمن چند مقدمه مدعای خود را بیان می‌کنند.

1- «مرحوم آیت الله فاضل»، اصول فقه شیعه، جلد 2، صفحه 94.

2- از آنجایی که تا تکبیره الاحرام گفته نشود، شخص وارد نماز نشده است، این روایت به آن اشاره ندارد. همچنین از آنجایی که وقت و رو به قبله بودن خارج از حقیقت نماز است، این روایت به آنها اشاره‌ای نکرده است.

3- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان) ج 3، صفحه 159.

4- «مناهج الوصول»، جلد اول، صفحه 155 تا 158.

صحت و فساد با تمامیت و نقصان یکی نیست و نمی‌توان صحیح را به تام الاجزاء و الشرایط معنا کرد؛ زیرا:

صحت و فساد دو امر وجودی هستند؛

اما تمام و نقص وجودی نیستند، بلکه تمامیت وجودی و نقص عدمی است؛

در نتیجه:

تقابل صحت و فساد، تقابل تضاد است؛

و تقابل تمامیت و نقص، تقابل ملکه و عدم ملکه است.

با توجه به این مقدمه روشن می‌شود که این کلام «مرحوم آخوند» که «صحت به معنای تام الاجزاء و الشرایط است»، صحیح نیست.

مقدمه‌ی دوم

گفته شد در بحث صحیح و اعم باید بین دو مرحله‌ی متعلق و مرحله‌ی امثال تکلیف شود. تعبیر «مرحوم امام» نیز این است که در بحث صحیح و اعم دو مرحله داریم که باید این دو را از هم تفکیک کنیم. این دو مرحله عبارت‌اند از:

مرحله‌ی تقرر ماهوی که قبل از فعل خارجی نیز معنا دارد و مربوط به تسمیه و موضوع له است؛

و مرحله‌ی تقرر وجودی که مربوط به امثال و فعل خارجی است.

آنچه در متعلق امر اخذ می‌شود، باید امور مربوط به تقرر ماهوی باشند و آنچه مربوط به وجود خارجی است نباید در متعلق اخذ شود، بلکه باید در مرتبه‌ی امثال قرار بگیرد.<sup>1</sup> به‌طور مثال اموری مانند اسقاط اعاده و قضا مربوط به تقرر وجودی و از عوارض وجود خارجی هستند (زمانی که عملی در خارج انجام می‌شود، گفته می‌شود که این عمل مسقط اعاده و قضاست) و نباید در موضوع له اخذ شوند.

با توجه به این مقدمه روشن می‌شود که این کلام «مرحوم آخوند» که «اسقاط اعاده و قضا از لوازم تام الاجزاء و الشرایط بودن است»، صحیح نیست.

مقدمه‌ی سوم

«مرحوم آخوند» صحیح را تام الاجزاء و الشرایط بودن دانستند؛ اما مشخص نکردند که منظور ایشان از شرایط، کدام شرایط است. این مطلب که اجزاء می‌توانند در مرتبه‌ی تقرر ماهوی اخذ شوند، مورد قبول است؛ اما شرایط نمی‌توانند در متعلق امر اخذ شوند؛ زیرا شرایط عبادات یکسان نیستند. توضیح اینکه شرایط سه نوع هستند:

شرایطی که می‌توانند در مرتبه‌ی تقرر ماهوی و قبل از وجود تصور بشوند و در متعلق امر اخذ شوند؛ و اخذ هم شده‌اند. به‌طور مثال طهارت داشتن (همچنین ستر، رو به قبله بودن و...) می‌تواند در مقدمه‌ی امر اخذ شود و واقع هم شده است؛

شرایطی که می‌توانند در مرتبه‌ی تقرر ماهوی و قبل از وجود تصور بشوند و در متعلق امر اخذ شوند؛ اما اخذ نشده‌اند؛ یعنی از آنجایی که مولا می‌دانسته است مکلف از ناحیه‌ی دیگری به آن می‌رسد، آن را در متعلق امر اخذ نکرده است؛ به‌طور مثال عدم وجود مزاحم اقوی<sup>2</sup> در متعلق امر اخذ نشده است؛

و شرایطی که نمی‌توانند در مرتبه‌ی تقرر ماهوی و قبل از وجود تصور بشوند؛ همانند قصد قربت به معنای قصد امثال امر که «مرحوم آخوند» معتقد است از آنجایی که این شرط در مقام امثال محذور دارد، نمی‌تواند در متعلق امر اخذ شود.

با توجه به این مقدمه روشن می‌شود که این کلام «مرحوم آخوند» که «صحت به معنای تام الاجزاء و الشرایط است»، صحیح نیست؛ زیرا این بیان همه‌ی شرایط را در برمی‌گیرد؛ درحالی که همه‌ی شرایط یکسان نیستند و بعضی از شرایط نمی‌توانند در متعلق اخذ شوند و در نتیجه چنین شرایطی نباید در موضوع له اخذ شود.

پس نمی‌توان صحت را به «تام الاجزاء و الشرایط» معنا کرد؛ زیرا:

این جامع، موضوع له افراد عبادات یا مسمای آنها بوده و متعلق امر قرار می‌گیرد؛

درحالی که قسم سوم شرایط نمی‌توانند در متعلق امر اخذ شوند؛

و در مقام تسمیه که موضوع له توضیح داده می‌شود، تنها قسم اول این شرایط قابل اخذ هستند.

در مقام امثال و تقرر خارجی باید هر سه قسم این شرایط محقق شوند تا عمل خارجی صحیح باشد؛ اما در مقام متعلق و ارائه‌ی جامع، نمی‌توان تمام این شروط را اخذ کرد.

1- ماهیت لا بشرط از وجود است؛ یعنی هم با وجود خارجی محقق است و هم قبل از آن قابل تصور است؛ برخلاف مفهوم که جایگاه آن همیشه در ذهن بوده و با وجود خارجی محقق نمی‌شود. به همین دلیل عوارض ماهیت، عوارض وجود نیز هستند اما عکس این مطلب صادق نیست. به‌طور مثال لوازم ماهیت «انسان» لوازم وجوداتی که مصداق انسان باشند نیز هست، اما لوازم وجود مانند تشخیص لازمی ماهیت نیست. «مرحوم امام» تقرر ماهوی را به این جهت مطرح می‌کنند تا این نکته را گوشزد کنند که اگر امری بخواهد در متعلق اخذ شود، باید قبل از امثال قابل تصور باشند. به همین جهت اموری که در متعلق اخذ می‌شوند تقرر ماهوی نام می‌گیرند و اموری که در مرحله‌ی امثال تحقق پیدا می‌کنند، تقرر وجودی می‌شوند و اموری که از عوارض تقرر وجودی هستند، لزوماً در متعلق ذکر نمی‌شوند، اما هرچه در متعلق اخذ شود، باید در امثال نیز اخذ شود.

2- «شهید صدر» معتقد است این شرط هم در متعلق امر اخذ شده است.

نکته: گویا این کلام، کلام «شیخ عبدالکریم حائری» است؛ زیرا هم «آیت الله اراکی»، هم «مرحوم امام» و هم «شیخ مرتضی حائری» که شاگرد ایشان هستند، این کلام را پذیرفته‌اند و معمولاً این‌گونه است که اگر مطلبی نزد این سه مورد قبول باشد، اصل کلام مربوط به «شیخ عبدالکریم حائری» بوده است که شاگردان ایشان نیز آن کلام را با اندکی تفاوت پذیرفته‌اند.

بیان تصویر

برای روشن شدن این تصویر از جامع باید به این مقدمه توجه شود که علت به چهار قسم تقسیم می‌شود:

علل خارجی یا علل وجود؛ یعنی عللی که خارج از معلول وجود دارند. علت فاعلی و علت غایی، علل خارجی یا علت وجود هستند؛

علل داخلی یا علل قوام؛ یعنی عللی که داخل معلول هستند؛ به این معنا که با تحلیل معلول به دست می‌آیند. علت مادی و علت صوری، علل داخلی یا علل قوام هستند.

اشیاء مادی علل مادی و صوری دارند و این علل داخل در شیء هستند. برای تسمیه این اشیاء عقلا و عرفا چهار حالت متصور است:

الف) می‌توان ماده و صورت را با هم در نظر گرفت و گفت:

اگر این ماده با صورت دیگری باشد، این نام را بر آن اطلاق نمی‌کنم؛

و همچنین اگر این صورت با ماده‌ی دیگری باشد، این نام را بر آن اطلاق نمی‌کنم.

ب) می‌توان صرفاً ماده را در نظر گرفت و گفت:

اگر این ماده با این صورت یا هر صورت دیگری باشد، این نام را بر آن اطلاق می‌کنم؛

اما اگر ماده تغییر کرد، این نام را بر آن اطلاق نمی‌کنم.

ج) می‌توان صرفاً صورت را در نظر گرفت و گفت:

اگر این صورت با این ماده یا هر ماده‌ی دیگری باشد، این نام را بر آن اطلاق می‌کنم؛

اما اگر صورت تغییر کرد، این نام را بر آن اطلاق نمی‌کنم.

د) می‌توان نه ماده را در نظر گرفت و نه صورت را، بلکه نام را بر اساس یک غرض انتخاب کرد و گفت:

هر ماده و هر صورتی که ما را به آن غرض برساند، این نام را بر آن اطلاق می‌کنم.

«شیخ عبدالکریم حائری» و شاگردان ایشان معتقدند که واضع در مورد جامع به غرض اهمیت می‌داده است نه به ماده و صورت. در نتیجه در بحث جامع:

نباید به تفاوت اجزاء بین صلاه غرقی و نماز کامل توجه کرد و به دنبال جامعی بین این دو بود؛

و نباید به صورت توجه کرد و به دنبال علت صوری نماز بود؛

بلکه باید به دنبال غرض بود.

این مطلب در عرف نیز وجود دارد. به‌طور مثال شخص عرب‌زبان واژه‌ی «سراج» را هم بر چراغ‌های امروزی و هم چراغ‌هایی که در گذشته مورد استفاده قرار می‌گرفت اطلاق می‌کند؛ درحالی‌که علل مادی و صوری آنها یکسان نیست، اما غرض آنها یعنی تأمین روشنایی در آنها یکسان است. پس در این نام‌گذاری نه ماده‌ی سراج در نظر گرفته شده است و نه صورت آن، بلکه غرض آن لحاظ شده و هرچه این غرض را تأمین کند، «سراج» نام گرفته است.<sup>1</sup>

با توجه به این مطالب، باید گفت که شارع نیز غرضی در نظر دارد. به‌طور مثال غرض شارع «ثبات قدم بر پل صراط» بوده است و عبادتی که این غرض بر آن مترتب می‌شود را لحاظ کرده و اسم «صلاه» را بر آن اطلاق می‌کند. در نتیجه «صلاه» نام عبادتی است که غرض «ثبات قدم بر پل صراط» بر آن مترتب می‌شود و ماده و صورت‌هایی که به این غرض منتهی می‌شوند، در موارد مختلف، متفاوت هستند. به‌طور مثال نماز حاضر چهار رکعت است و نماز مسافر دو رکعت و ...

پس آنچه در نام‌گذاری اهمیت دارد، محصل غرض است نه ماده و صورت.

محصل غرض، تعبیری بود که در کلام «مرحوم آخوند» آمده بود؛ اما همان‌گونه که گفته شد به عقیده‌ی «شیخ عبدالکریم حائری» و شاگردان ایشان، کلام «مرحوم آخوند» دارای این سه اشکال است:

نمی‌توان صحت را به تمامیت معنا کرد؛

مقام تقرر ماهوی باید از مقام تقرر وجودی جدا شود؛

استفاده از تعبیر «شرایط» درست نیست؛

و به همین دلیل ایشان:

بیان «مرحوم آخوند» را در تصویر جامع ذکر نکرده‌اند،

اما این مطلب «مرحوم آخوند» را که «جامع امری است که موجب حصول غرض می‌شود» ذکر کرده‌اند.

1- همچنین واژه‌ی «بیت» بر خانه‌های مختلفی که علل مادی و صوری آنها متفاوت است اطلاق می‌شود و این اطلاق به دلیل اشتراک آنها در غرض اسکان است.

و همچنین برخلاف «مرحوم آخوند» برای اثبات مدعای خویش از قاعده‌ی سنخیت استفاده نکردند؛ زیرا این قاعده مربوط به وجود تکوینی است نه وجود اعتباری.

از بین مدارس پنج‌گانه این کلام نزدیک‌ترین کلام به مسلک «مرحوم آخوند» است؛ اما در عین حال جامع ماهوی، قاعده‌ی سنخیت، تعبیر «تام» و «شرایط» به صورت کلی در آن مطرح نمی‌شود و مرتبه‌ی تقرر وجودی از مرتبه‌ی تقرر ماهوی از هم تفکیک می‌شود.

اشکال

اشکال «مرحوم آیت الله فاضل» به این تصویر این است که این تصویر نیز مطابق ارتکاز عرفی نیست. ایشان پس از رد کردن جامع‌های ارائه شده، راهحلی را ارائه می‌دهند که طبق آن بدون نیاز به جامع، می‌توان ثمره را مترتب کرد. ایشان می‌فرمایند اثبات جامع به منظور رسیدن به دو هدف است:

#### 1. اثبات قول صحیحی یا اعمی:

برخی مانند «مرحوم آخوند» جامعی را تصویر کرده‌اند و معتقدند که این جامع فقط طبق قول صحیحی تصویر می‌شود و در نتیجه قول اعمی به سبب اینکه منجر به اشتراک لفظی می‌شود باطل است؛ و عده‌ای دیگر جامعی متفاوت را تصویر کرده‌اند و معتقدند که این جامع فقط طبق قول اعمی تصویر می‌شود و در نتیجه قول صحیحی به سبب اینکه منجر به اشتراک لفظی می‌شود باطل است.

2. بیان کیفیت جعل شارع: برخی معتقدند که هم صحیحی و هم اعمی قادر به ارائه‌ی تصویر هستند و غرض آنها از جامع، توضیح کیفیت جعل شارع است؛ یعنی با جامع به تبیین این مطلب پرداخته می‌شود که شارع در هنگام امر، چه چیزی را متعلق امر قرار داده است.

پس غرض از جامع رسیدن به این دو هدف است؛ اما از آنجایی که تمام جامع‌های ارائه شده رد شد، باید به دنبال این بود که از راه دیگری این دو هدف را تأمین کرد:

1. برای اثبات قول صحیحی یا اعمی، می‌توان از تبادر، صحت حمل و... استفاده کرد و نیازی به اثبات جامع نیست. نه تنها این راه حل ممکن است، بلکه راه درست اثبات صحیح و اعم، استفاده تبادر و... است نه اثبات جامع؛ زیرا به دنبال کشف معنای موضوع له الفاظ هستیم و موضوع له باید با علائم وضع ثابت شود نه با جامع.

2. در مورد کیفیت جعل شارع باید گفت که اثبات این مطلب ضروری نیست و دانستن یا ندانستن این مطلب ثمره‌ای ندارد. اینکه جامعی وجود دارد و شارع نیز آن را لحاظ کرده است مورد قبول است، اما اینکه این جامع چیست، ثمره‌ای ندارد.

پاسخ

این کلام قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

1. اینکه می‌توان از طریق علائم وضع قول صحیحی یا اعمی را ثابت کرد مورد پذیرش است، اما این ترقی که تنها راه اثبات این مطلب استفاده از علائم وضع است و نباید از جامع برای اثبات آن استفاده کرد، مورد پذیرش نیست. علائم وضع تنها راه اثبات این مطلب نیستند، بلکه می‌توان با دلیل عقلی قول صحیحی یا اعمی را ثابت کرد. به‌طور مثال اگر شخصی با دلیل عقلی لزوم جامع را اثبات کند و آن را مورد بین دو امری بداند که یکی از آنها عقلاً محال است، جامع بودن امر دیگر متعین می‌شود.<sup>1</sup>

2. اینکه دانستن کیفیت جعل شارع ثمره‌ای ندارد، مورد پذیرش نیست. «مرحوم تبریزی» در بحث ثمره‌ی صحیح و اعم نکته‌ای را تذکر می‌دهند که می‌توان از آن برای نقد کلام «مرحوم آیت الله فاضل» استفاده کرد. «مرحوم تبریزی» می‌فرمایند:

ثمره‌ای که بر صحیح و اعم مترتب می‌شود، امکان یا عدم امکان تمسک به اطلاق است؛

و اطلاق از متفرعات ظهور بوده و برای اثبات آن، باید ظهور را ثابت کرد؛

و منشأ ظهور، وضع است؛

و برای اثبات وضع می‌توان از جامع استفاده کرد؛

یعنی:

اگر جامع در معنایی وجود داشته باشد، نتیجه گرفته می‌شود که لفظ برای این معنا وضع شده است؛

و وضع، منشأ ظهور لفظ در معنا می‌شود؛

و برای حجیت ظهور این‌گونه استدلال می‌شود که اگر شارع قید یا مانعی را در نظر داشت، باید آن را

بیان می‌کرد و چون شارع قید یا مانعی را بیان نکرده است، این ظهور حجت است.

در نتیجه اگر جامع نباشد، ظهور محقق نمی‌شود و تمسک به اطلاق نیز ممکن نخواهد بود.

1- برای رد وضع خاص و موضوع له عام نیز از دلیل عقلی استفاده می‌شود و از آنجایی که این نوع وضع عقلاً محال است، حتی اگر مطلبی ظاهر در وضع خاص و موضوع له عام باشد، این ظهور کنار گذاشته می‌شود.

«مرحوم تبریزی» برای اینکه نشان دهند بحث از جامع و دانستن کیفیت جعل دارای ثمره است مثالی را بیان می‌کنند. ایشان اعمی هستند و «معظم عرفی» را به عنوان جامع معرفی کرده و می‌گویند در مورد روزه:

اگر شخصی از اذان صبح تا مغرب، خوردن و آشامیدن را ترک کند ولی عمداً سر را به زیر آب ببرد، طبق جامع (معظم عرفی) روزه‌ی او صحیح است؛ زیرا:

معظم عرفی در روزه ترک خوردن و آشامیدن از اذان صبح تا مغرب است؛ و چون شخص خوردن و آشامیدن را ترک کرده است، مسمای عرفی روزه ثابت است و جامع نیز بر آن صدق می‌کند؛

و اگر شک کنیم سر به زیر آب بردن عمدی مبطل هست یا خیر، می‌توان با تمسک به اطلاق، مانعیت سر به زیر آب کردن عمدی را نفی کرد؛ زیرا وضع ثابت شده و ظهور محقق شده و فرض این است که دلیل ظهوری نیز در بین نیست؛

اما اگر شخصی از اذان صبح تا مغرب خوردن و آشامیدن متعارف را ترک کنند ولی از آمپول تقویتی یا سرم خوراکی استفاده کند،<sup>1</sup> نمی‌توان برای نفی مانعیت استفاده از آمپول خوراکی به اطلاق تمسک کرد؛ زیرا:

معظم عرفی در روزه ترک خوردن و آشامیدن از اذان صبح تا مغرب است؛ و چون نمی‌دانیم «اکل» برای خوردن متعارف وضع شده است یا برای غرض حاصل از خوردن (رفع گرسنگی)، در صدق مسمای عرفی و جامع بر روزه‌ی کسی که از آمپول تقویتی استفاده کرده است شک داریم؛

و به جهت شک در جامع و مسمای عرفی، اطلاق ثابت نبوده و برای رفع مانعیت نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ در نتیجه:

در مورد آمپول تقویتی باید به احتیاط رجوع کرد و گفت آمپول تقویتی باید احتیاطاً ترک شود؛ زیرا شک ما شک در محصل غرض است؛

اما در مورد آمپول غیر تقویتی باید حکم به جواز داد؛ زیرا این احتیاط در آن جاری نیست. بنابراین نمی‌توان گفت جامع مربوط به فعل شارع بوده و بحث از آن بی‌ثمر است؛ زیرا برای مترتب کردن ثمره‌ی صحیح و اعم یعنی تمسک به اطلاق، باید جامع را احراز کنیم تا جامع منشأ ظهور شده و تمسک به اطلاق ممکن باشد. نکته: این‌گونه نیست که اگر کسی جامع را احراز نکرد، در هیچ موردی نتواند از ثمره استفاده کند؛ زیرا شرط تمسک به اطلاق احراز ظهور است و ممکن است امر دیگری غیر از وضع منشأ ظهور باشد. به‌طور مثال ممکن است در موضوع له بودن یا مجاز مشهور بودن یک معنا شک کنیم اما در هر صورت تمسک به اطلاق ممکن است؛ زیرا در هر صورت لفظ در این معنا ظهور داشته و در نتیجه تمسک به اطلاق ممکن است. پس ممکن است شخصی جامع را احراز نکند اما بتواند از ثمره استفاده کند؛ اما این مطلب به معنای بی‌ثمر بودن جامع نیست؛ زیرا این‌گونه نیست که در هر موردی چند منشأ ظهور وجود داشته باشد. در نتیجه اگر منشأ ظهور، وضع باشد، جامع دارای اثر خواهد بود. (و تصویر مختار (معظم اجزاء عرفی))

به نظر ما مسلک صحیح، مسلک اعمی است و جامعی که برای این قول تصویر می‌شود، معظم اجزاء عرفی است؛ یعنی اجزائی از یک عمل که عرف آنها را به عنوان معظم آن عمل محسوب می‌کند. به‌طور مثال باید ترک‌های مختلفی انجام بشود تا روزه محقق شود؛ اما عرف ترک خوردن و آشامیدن را معظم این اجزاء می‌داند و جامع در روزه همین ترک خوردن و آشامیدن است؛ یعنی موضوع له<sup>2</sup> روزه، ترک خوردن و آشامیدن از اذان صبح تا مغرب است. در هر عمل عبادی یا معاملی باید بررسی کرد که عرف کدام اجزاء آن را به عنوان معظم اجزاء محسوب می‌کند؛ یعنی باید بررسی شود که عرف با وجود کدام یک از اجزاء، عنوان روزه، نماز و... را صادق می‌بیند. عرف همه‌ی اجزاء و شرایط را به عنوان معظم اجزاء محسوب نمی‌کند؛ به‌طور مثال:

اگر کسی از اذان صبح تا اذان مغرب خوردن و آشامیدن را ترک کند؛ اما عمداً مطلب دروغی را به خداوند نسبت بدهد، عرف متدین در مورد او این‌گونه حکم می‌کند که «روزه‌ی او باطل است»؛ یعنی در صورت ترک خوردن و آشامیدن، عنوان «روزه» را صادق می‌داند و آن را بر عمل مکلف اطلاق می‌کند؛ اما آن را باطل می‌داند؛

1- باید به این نکته دقت کرد که رجوع به احتیاط در صورتی است که در معنای «اکل» شک داشته باشیم؛ اما اگر احراز کنیم که «اکل» برای غرض حاصل از خوردن یعنی برای رفع گرسنگی وضع شده است، به صورت قطعی آمپول تقویتی را مبطل می‌دانیم؛ زیرا غرض رفع گرسنگی با استفاده از آمپول تقویتی نیز حاصل می‌شود و اگر احراز کنیم که مراد از «اکل» اکل عرفی است، به صورت قطعی استفاده از آمپول تقویتی را بدون اشکال می‌دانیم.

2- شارع برای تعیین موضوع له به اجزائی که در نظر عرف برجسته است اشاره می‌کند. به‌طور مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در «هذه صلاه قد امر ربی باقامتها» به تعریف صلاه یا تصریح به وضع صلاه برای عبادت نمی‌پردازد، بلکه عبارت «هذه صلاه» را به کار می‌برد. با شنیدن «صلاه» بعضی از اجزاء آن نزد عرف برجسته می‌شود و شارع همان اجزاء را در موضوع له اخذ می‌کند و اجزائی را که در غرض وی دخالت داشته‌اند و عرف به آنها توجه نداشته است، با خطاب‌های مفصل بیان می‌کند که این خطاب‌های مفصل نیز معمولاً در بیان موضوع له نیستند، بلکه در مقام ترتیب اثر می‌باشند؛ به عبارت دیگر خطاب اول ظهوری برای عموم مکلفین دارد که معظم اجزاء است و شارع با علم به این فهم عرفی، به وسیله‌ی خطاب‌های مفصل، مراد جدی خود را از ظهور که مراد استعمالی است، تفکیک می‌کند. در نتیجه به جهت علم اجمالی به تدریجی بودن بیان احکام، در شبهات حکمیه قبل از فحص به ظهور اولیه اکتفا نمی‌شود.

اما اگر کسی از اذان صبح تا اذان مغرب انتساب عمدی مطلب دروغ به خدا را ترک کند؛ اما مشغول خوردن و آشامیدن باشد،<sup>1</sup> عرف متدین در مورد او این‌گونه حکم نمی‌کند که «روزه‌ی او باطل است»؛ یعنی این‌گونه نیست که عنوان «روزه» را صادق بداند و آن را بر عمل مکلف اطلاق کند؛ اما آن را باطل بداند، بلکه اصلاً عنوان «روزه» را بر عمل این مکلف قابل اطلاق نمی‌داند.

در نتیجه برای احراز عنوان و مسمی باید به دنبال معظم اجزاء عرفی بود؛ البته معظم عرفی لزوماً با مطلوب شرعی یکسان نیست؛ یعنی:

گاهی از اوقات در معظم عرفی امری هست که شارع آن را لازم نمی‌داند؛ و گاهی از اوقات شارع امری را لازم می‌داند که در معظم عرفی نیست.

آنچه ابتدا مطرح می‌شود معظم اجزاء است؛ یعنی:

شارع به معظم اجزاء عرفی علم دارد و با آوردن خطاب اول، عرف را متوجه این اجزاء می‌کند؛ و سپس با بیان‌هایی که به صورت تدریجی بیان می‌شوند، سایر اجزائی که در مطلوب وجود دارند را به عرف معرفی می‌کند، یا اجزائی را که در مطلوب وجود ندارند، بیان می‌کند.

به‌طور مثال در مورد «نماز» اگر کسی رو به قبله بایستد، طمأنینه داشته باشد و یکی از اعمال نماز را علی‌البدل انجام دهد، عرف عنوان «نماز» را بر عمل او صادق می‌داند. عرف با دیدن این هیئت، مکلف را «نمازگزار» می‌داند و چون این هیئت را در «صلاه غرقی»، «نماز میت»، «نماز مستحبی در حال حرکت» و... نمی‌بیند، عنوان «نماز» را بر عمل صادق ندانسته و شخص را نمازگزار نمی‌داند؛ اما شارع با خطاب‌های منفصل این مطلب را بیان می‌کند که «صلاه غرقی» و... را نیز می‌پذیریم. در این موارد شارع اجزائی را در غرض خود دخیل می‌داند که عرف متوجه آنها نبوده است؛ یعنی شارع در چنین مواردی شارع مسمای عرفی را توسعه می‌دهد؛ یعنی عملی را که مسمای عرفی بر آن صدق نمی‌کند، اما مطلوب شارع هست، بیان می‌کند. در مواردی نیز شارع به تضییق مسمای عرفی می‌پردازد؛ یعنی عملی را که مسمای عرفی بر آن صدق می‌کند اما مطلوب شارع نیست، بیان می‌کند. به‌طور مثال کسی که خوردن و آشامیدن را از اذان صبح تا اذان مغرب ترک کرده اما مطلب دروغی را به خداوند نسبت داده است، عرفاً «روزه‌دار» است؛ یعنی عرف مسمای «روزه‌دار» را بر این شخص صادق می‌داند؛ اما روزه‌ای که مطلوب شارع است با این عمل حاصل نمی‌شود و به همین جهت با بیان منفصل به بیان این مطلب می‌پردازد که این روزه پذیرفته نیست. بیانی که شارع آن را به منظور توسعه و تضییق پس از خطاب اول می‌آورد:

ممکن است در عقد الوضع یعنی موضوع له تصرف کند؛ در این صورت طبق بیان شارع، موضوع له را توسعه می‌دهیم و بیان دوم شارع را حاکم و توسعه دهنده‌ی موضوع می‌دانیم؛ و ممکن است در حکم تصرف کند؛ بیانات شارع معمولاً در موضوع له تصرف نمی‌کنند، بلکه در اثر تصرف می‌کنند؛ به‌طور مثال شارع این مطلب را بیان می‌کند که:

اثری که عرف آن را برای یک عمل ثابت می‌دانست، برای عمل دیگر نیز هست (مانند ثبوت اثر برای نماز میت)؛

یا اثری که عرف آن را از یک عمل سلب می‌کرد، در عمل دیگر نیز وجود ندارد (مانند سلب اثر از روزه‌ی کسی که عمداً مطلب دروغی را به خداوند نسبت داده است).

در صورت تصرف در اثر، در موضوع له تغییری ایجاد نمی‌کنیم، بلکه به لحاظ اثر یک فعل را مانند فعل دیگر می‌دانیم. نتیجه‌ی این مطلب این است که اگر در جایی مسمای عرفی ثابت بود و بیانی از طرف برای تضییق (هرچند تضییق حکمی) آن مشاهده نشد، گفته می‌شود که عرف بر اساس مسمایی که داشته است، خود را مصداق خطاب دیده است و دلیل اظهاری که آن را از خطاب خارج کند وجود نداشته است و به همین دلیل بر اساس اطلاق عمل شده و ثمره مترتب می‌شود. به‌طور مثال در مثال «روزه»:

عرف معظم اجزاء عرفی را ترک خوردن و آشامیدن می‌داند؛

اما این معظم عرفی با مطلوب شارع یکسان نیست؛

و شارع برای اینکه مراد خود را به مکلفین منتقل کند، خطاب‌های بعدی را بیان کرده و عرف را از مقداری که متوجه آن شده است به مطلوب خود منتقل می‌کند.

مؤید: از میان اجزاء و شرایط یک عمل، اجزاء و شرایطی که متعارف بوده و جنبه‌ی امضایی داشته‌اند، روایات کمتری نسبت به باقی اجزاء دارند؛ زیرا این اجزاء از خطاب اول فهمیده می‌شوند؛ اما اجزاء و شرایطی که متعارف نبوده‌اند و به‌طور مثال بین شیعه و سنی اختلافی بوده‌اند، روایات بیشتری دارند.

این مطلب مؤید این نکته است که وضع یعنی آنچه در ظهور دخیل بوده و منشأ ظهور است، مسمای عرفی است و اجزائی که شارع وجود یا عدم آنها را لازم می‌دانسته و در مسمای عرفی وجود نداشته‌اند، در بیانات منفصل بیان شده‌اند.

1- در حقیقت معظم عرفی در روزه، صدق اراده‌ی ترک خوردن و آشامیدن است و به همین جهت اگر کسی سهواً مقداری آب بنوشد، عرفاً عنوان روزه بر عمل او صادق است.

منظور از معظم اجزاء، اجزاء و شرایط است یا خصوص اجزاء؟

ظاهر عبارت «مرحوم آخوند» این است که مراد، خصوص اجزاء است. عبارت ایشان در کفایه این است: «ثانیها آن تکنون موضوعه لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه».<sup>1</sup> در تعبیر ایشان «شرایط» ذکر نشده است و صرفاً واژه‌ی «اجزاء» آورده شده است.

اما بیان «شیخ انصاری» که شرایط را نیز داخل در جامع می‌دانند صحیح است. توضیح اینکه شرایط مانند هم نیستند، بلکه همان‌گونه که گفته شد شرایط سه دسته‌اند:

در متعلق قابل اخذ هستند و در آن اخذ شده‌اند؛

در متعلق قابل اخذ هستند ولی در آن اخذ نشده‌اند؛

در متعلق قابل اخذ نیستند.

شرایطی که در متعلق قابل اخذ باشند و اخذ نیز شده باشند، داخل در معظم اجزاء هستند؛ پس علاوه بر اجزاء، برخی از شرایط نیز داخل در مسمى هستند.

برای این که بدانیم کدام شرایط جزء دسته‌ی اول هستند:

1. باید بررسی کرد که کدام یک از آنها در متعلق قابل اخذ هستند که این مطلب عقلی است؛

2. باید بررسی کرد که کدام یک از آنها در متعلق اخذ شده‌اند که ملاک آن عرف بوده و برای بررسی این مطلب باید به عرف رجوع کرد. برای پیدا کردن ملاک عرفی باید از تسمیه‌ی عرفی استفاده کرد؛ یعنی شرطی که تسمیه‌ی عرفی دایر مدار آن است، در متعلق اخذ شده است؛ مانند مالیت در بیع که اگر مالیت نباشد، عرف واژه‌ی «بیع» را استفاده نمی‌کند. به همین جهت:

اگر در مالیت یک شیء شک کنیم، نمی‌توانیم به عموماًت بیع تمسک کنیم؛ زیرا به سبب شک در مالیت، در خود مسمى شک داریم؛

اما اگر مالیت یک شیء و تبع مسمای عرفی بیع را احراز کردیم و در امر زائد بر آن شک کردیم، می‌توانیم به عموماًت بیع تمسک کنیم. به‌طور مثال اگر در شرطیت بلوغ در بیع امور حقیره شک داشته باشیم، مسمای عرفی ثابت است؛ زیرا در مفهوم عرفی بیع و معظم اجزاء عرفی آن، بلوغ وجود ندارد، بلکه روایاتی به صورت منفصل، بلوغ را در بیع شرط کرده‌اند که از آنها شرط بودن بلوغ در امور خطیره استفاده می‌شود و در شرط بودن آن در بیع امور حقیره شک داریم. در اینجا مسمای عرفی بیع در مورد بیع امور حقیره‌ی غیر بالغ ثابت است، شرط زائد نیز ثابت نشده است و در نتیجه با تمسک به عموماًت و اطلاقات بیع، معامله‌ی امور حقیره توسط غیر بالغ را صحیح می‌دانیم.

نکته: ویژگی‌های جامع

از آنجایی‌که:

جامع لازم است؛

و ارائه‌ی جامع ماهوی برای عبادات ممکن نیست؛ زیرا ترکیب عبادات، اعتباری است (حقیقت واحدی به نام «صلاه»، «صوم» و... وجود ندارد)؛

و ارائه‌ی جامع معنوی نیز برای عبادات ممکن نیست؛ زیرا موضوع له عبادات خاص می‌شود؛

تنها راه ارائه‌ی جامع عنوانی است که این جامع باید 1. لغو نباشد و 2. مطابق ارتکاز عرفی باشد.

با توجه به این دو ویژگی می‌توان معظم عرفی را که شرح الاسم است به‌عنوان جامع مطرح کرد؛ زیرا: به جهت آنکه هدف از ارائه‌ی شرح الاسم برطرف شدن ابهام اولیه است، ویژگی لغو نبودن را دارد؛ و مطابق ارتکاز عرفی نیز هست.

اشکال

جامع معظم عرفی دارای ابهام است. شاهد این مطلب این است که در مثال‌هایی که برای این جامع بیان می‌شود اختلاف است و این اختلاف در تمسک به اطلاق تأثیرگذار است.

پاسخ

«مرحوم تبریزی» در پاسخ به این اشکال می‌گویند: ریشه‌ی این اشکال در این است که تصور شده تعریف باید ابهام را کاملاً برطرف کند؛ درحالی‌که تعریف در صورتی می‌تواند ابهام را به‌طور کامل برطرف کند که تعریف حقیقی باشد و چون ترکیب عبادات ترکیب اعتباری است، طبیعی است که با بیان تعریف باز هم ابهام باقی بماند.

«مرحوم اصفهانی» معتقد است که حتی با تعریف حقیقی نیز لزوماً ابهام برطرف نمی‌شود. هرچقدر دایره‌ی مصادیق گسترده‌تر باشد، ابهام در تعریف طبیعی‌تر است و در صورت گسترده بودن مصادیق حتی جامع ماهوی نیز مبهم می‌شود و بلکه در این صورت جامع باید مبهم باشد. به‌طور مثال جامعی که برای مصادیق مختلف انسان ارائه می‌شود و هم افراد

کوتاه قد و هم افراد بلند قد را شامل می‌شود، باید نسبت به کوتاهی و بلندی قد مبهم باشد. در نتیجه معظم اجزاء عرفی نیز باید مبهم باشد؛ زیرا مصادیق آن گسترده هستند.

اشکال اول «مرحوم آخوند»

معظم عرفی امری ثابت نبوده و در حال تغییر است. به‌طور مثال عرف معظم اجزاء «نماز» را:

گاهی رو به قبله بودن، طمأنینه و قرائت می‌داند؛

گاهی رو به قبله بودن، طمأنینه و رکوع؛

گاهی رو به قبله بودن، طمأنینه و سجود؛

و...

در نتیجه به علت تبادل داشتن، معظم اجزاء عرفی نمی‌تواند جامع باشد.

معظم اجزاء علاوه بر تبادل، تردید نیز دارند. به‌طور مثال جامع نماز دو رکعتی یا چهار رکعتی‌ای که خوانده شده چیست؟ رو به قبله بودن و طمأنینه به همراه رکوع یا به همراه سجود یا...؟ هر کدام از این اجزاء به تنهایی برای صدق مسمی کافی است و در نتیجه زمانی که همه‌ی اجزاء با هم جمع می‌شوند، تردید پدید می‌آید.

نکته: تفاوت تبادل و تردید در این است که:

تبادل در جایی است که در موارد متفاوت، اجزاء مختلفی به عنوان جامع معرفی شوند؛

و تردید در جایی است که عمل به صورت کامل انجام شده و از جامع آن سؤال می‌شود.

پاسخ

این اشکال «مرحوم آخوند» به این جهت است که ایشان به دنبال جامع ماهوی هستند. در جامع ماهوی:

تبادل راه ندارد؛ زیرا ماهیت از جنس و فصل تشکیل می‌شود و اگر جنس و فصل تغییر کنند، نوع نیز تغییر می‌کند؛

و تردید راه ندارد؛ زیرا فصل امری مشخص است که صورت شیء بوده و شئییت شیء به آن است. اگر این صورت باشد، شیء نیز باقی است و اگر این صورت نباشد، دیگر این شیء باقی نیست و تردید در صورت معنا ندارد.

اما اگر جامع ماهوی نباشد، تبادل و تردید در آن اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا جامع ماهوی مانند شرح الاسم است و به همین دلیل همین که شیء را از ابهام اولیه خارج کند، صحیح خواهد بود.

به تعبیر «مرحوم تبریزی» در اینجا قیاس بین مرکب حقیقی و مرکب اعتباری اتفاق افتاده است. توضیح اینکه:

اگر مرکب حقیقی باشد، یک حقیقت و یک وجود در خارج محقق است و به همین دلیل:

هم می‌توان برای مرکب حقیقی تعریف حقیقی ارائه کرد؛

و هم می‌توان برای مرکب حقیقی شرح الاسم ارائه کرد؛ یعنی به جای تعریف حقیقی از عناوینی استفاده

کرد که صرفاً ابهام اولیه را برطرف می‌کنند؛

اما اگر مرکب اعتباری باشد، در خارج تنها یک وجود محقق نیست، بلکه وجودات متعددی در خارج محقق هستند که گوینده به لحاظ غرضی که دارد عنوان اعتباری واحدی را بر آنها قرار داده است و به همین دلیل تنها راه تعریف این وجودات ارائه‌ی شرح الاسم است.

پس برای مرکب اعتباری باید شرح الاسم ارائه کرد که شرح الاسم یا عنوانی است و یا معنوی. اگر بخواهیم شرح الاسم معنوی ارائه کنیم، از آنجایی که معنویات وجودات خارجی هستند و وجود مساوق تشخیص است، موضوع له خاص خواهد شد و تبادل و تردید (یا سیلان همان‌گونه که در کلام «مرحوم آقا ضیاء» آمده است و این کلام «مرحوم تبریزی» در مورد کلام ایشان است) در حصه‌ی وجودات خارجی اتفاق می‌افتد و اگر کسی قائل به وضع عام و موضوع له عام باشد، اشکال ایجاد می‌شود. در نتیجه در جایی که:

ترکیب و وحدت اعتباری است،

و در خارج، وجودات متعددی محقق هستند،

و موضوع له عام دانسته می‌شود؛ یعنی در استعمالاتی که این واژه به صورت کلی کار می‌رود، مجاز فهمیده نمی‌شود،

تنها راه این است که جامع اعتباری عنوانی‌ای ارائه شود که لغو نبوده و مطابق ارتکاز عرفی باشد.

اشکال دوم «مرحوم آخوند»

بین افراد مختلف یک عبادت مانند نمازهای مختلف، تفاوت بسیاری وجود دارد و در نتیجه ارائه‌ی جامع بین آنها ممکن نخواهد بود؛ مخصوصاً با توجه به این مطلب که در قول اعمی، عبادات فاسد نیز در میان افراد عبادت جای می‌گیرند.<sup>1</sup>

پاسخ

اختلاف زیاد بین افراد:

1- همانند اشکال قبل، این اشکال نیز به این جهت است که «مرحوم آخوند» به دنبال جامع ماهوی هستند.

اگر در جامع ماهوی باشد، تا زمانی که به مقومات ماهیت خللی وارد نکند، مانع از ارائه‌ی جامع نخواهد بود. به‌طور مثال هر موردی واجد جنس و فصل انسان باشد، از افراد انسان به‌شمار می‌رود؛ گرچه بین این افراد در سن، وزن و... اختلاف زیادی وجود داشته باشد؛ اما اگر اختلاف در خود مقومات باشد، نمی‌توان جامع واحدی برای افراد مختلف ارائه کرد؛

و اگر در جامع‌های اعتباری (عنوانی یا مصداقی) باشد، تا زمانی که جامع کارکرد شرح الاسمی را داشته باشد، مانع از ارائه‌ی جامع نخواهد بود؛ اما اگر اختلاف افراد به حدی برسد که جامع نتواند ابهام اولیه را برطرف کند و بیان آن لغو باشد، آن جامع مورد پذیرش نخواهد بود.

جامع «معظم اجزاء عرفی» کارکرد شرح الاسمی را دارد. «مرحوم تبریزی» مثالی را برای این مطلب بیان می‌کنند. ترکیب خانه، ترکیبی اعتباری است و به همین جهت تعریفی که برای آن ارائه می‌شود، شرح الاسمی است. این تعریف دارای ابهام بوده و اختلافی که بین افراد آن وجود دارد، زیاد است و در عین حال تعریف صحیحی است.

معظم اجزاء عرفی نماز نیز این کارکرد را دارد که بعضی از افراد را از شمول نماز خارج کند و اگر شارع این افراد را به عنوان نماز پذیرفته باشد، آن را در مقام امتثال و به لحاظ اثر پذیرفته است؛ نه به لحاظ مسمی و موضوع له و همین جهت خللی به موضوع له وارد نمی‌شود. اگر جامعی در نماز وجود داشته باشد که حتی شامل صلاه غرقی نیز باشد، ابهام نماز به‌اندازه‌ای خواهد بود که نمی‌تواند عنوان معرف داشته باشد. ابهام در جامع‌های اعتباری باید به اندازه‌ای باشد که بتوان برای آنها عنوان معرفیه ارائه کرد که کارکرد شرح الاسمی داشته باشد و اعتبار از لغویت خارج شود.

به تعبیر دیگر اشکال کلام «مرحوم آخوند» از اینجا نشئت می‌گیرد که در مواردی مانند صلاه غرقی که معظم اجزاء عرفی وجود ندارد، عبادت صحیح وجود دارد؛ اما باید دقت شود که درست است در اینجا عبادت صحیح وجود دارد؛ اما روایتی که این عبادت را صحیح می‌داند:

آن را به لحاظ اثر تصحیح می‌کند؛

نه اینکه در مستعمل فیه یا موضوع له تصرف کند.

اشکال سوم «مرحوم آخوند»

اگر جامع که همان موضوع له است، معظم اجزاء عرفی باشد، استعمال الفاظ عبادات در عبادت تام الاجزاء و الشرائط مجاز خواهد بود.

پاسخ

تحدیدی که صورت می‌گیرد:

اگر هم از ناحیه‌ی قلت و هم از ناحیه‌ی کثرت باشد، کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و استعمال مجازی خواهد بود؛

اما اگر فقط از ناحیه‌ی قلت باشد، استعمال مجازی نیست و تحدیدی که در معظم اجزاء عرفی است، فقط از ناحیه‌ی قلت است و چنین تحدیدی خلاف ارتکاز نیست، بلکه خود ادبا نیز چنین تحدیدی را انجام می‌دهند. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود «جمله از فعل و فاعل تشکیل شده است»، تحدید از ناحیه‌ی قلت است.

اشکال اول «مرحوم بروجردی»

یکی از مقدمات استدلال این است که جامع باید عنوانی باشد تا موضوع له عام شود و جامع معنونی به دلیل اینکه باعث خاص شدن موضوع له می‌شود، پذیرفته نیست.

اصولیین عنوان «معظم» را دو گونه تفسیر کرده‌اند: معظم مصداقی و مفهومی.

اگر مراد از معظم، معظم مصداقی باشد، مقدمه‌ای که بر عنوانی بودن جامع تأکید داشت، از بین می‌رود؛ زیرا معظم مصداقی در موارد مختلف تغییر می‌کند و با تغییر آن:

یا باید قائل به موضوع له‌های متعدد و اشتراک لفظی شد که در این صورت وضع عام و موضوع له خاص شد که اعمی به این مطلب ملتزم نیست؛

یا باید گفت که یکی از موضوع له‌ها حقیقی و باقی مجازی هستند. گرچه اعمی استعمال صلاه در مواردی مانند صلاه غرقی را مجازی می‌داند اما با پذیرش این مطلب، باید موارد زیادی را مجاز بداند؛ زیرا اختلاف در معظم حتی بین صلاه مسافر و صلاه حاضر و... نیز وجود دارد و به همین جهت باید استعمال صلاه در نماز اختیاری 4 رکعتی را حقیقی دانست و باقی را مجازی محسوب کرد.

اگر مراد از معظم، معظم عنوانی و مفهومی باشد:

بنا بر صحیحی این اشکال بر آن وارد است که موضوع له صحیح، مطلوب شارع است و مطلوب شارع، تام الاجزاء و الشرائط است نه معظم اجزاء عبادت و این جامع، نمی‌تواند جامع مسلک صحیحی باشد. پس یا باید مسلک صحیحی را باطل دانست و با استفاده از جامع «معظم اجزاء عرفی» اعمی را ثابت کرد؛ یا در صورت پذیرش مسلک صحیحی باید جامعی دیگر را برای آن ارائه کرد؛

و بنا بر اعمی گرچه اشکال ثبوتی بر آن وارد نیست، اما این مطلب اشکالی اثباتی دارد؛ یعنی این جامع فایده‌ی عملی نداشته و در مترتب کردن ثمرات تأثیرگذار نیست. توضیح اینکه اعمی به این دلیل به دنبال جامع است که

تا وضع عبادت برای اعم را ثابت کرده و از طریق وضع، ظهور در اطلاق را ثابت کند. به‌طور مثال اعمی معتقد است جامع و مسمای روزه بر کسی که خوردن و آشامیدن را ترک کرده اما عمداً سر را به زیر آب فروبرده است، صادق است و به عمل چنین شخصی عرفاً روزه اطلاق می‌شود. در نتیجه ظهور شامل چنین روزه‌ای شده و دلیلی بر خروج آن نیز وجود ندارد و به همین دلیل می‌توان با تمسک به اطلاق، روزه‌ی او را صحیح دانست و جزئیت و شرطیت سر به زیر آب نبردن را نفی کرد. در مقابل مسمای روزه بر کسی که از آمپول تقویتی استفاده می‌کند، برای اعمی محرز نمی‌شود و به همین دلیل نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد و روزه‌ی او را صحیح دانست. اگر جامع را «معظم اجزاء عرفی» بدانیم، این ثمره بر آن مترتب نخواهد شد؛ زیرا:

از طرفی معظم عرفی با رجوع به استعمالات عرف به دست می‌آید؛

و از طرفی در استعمالات باید به دنبال استعمالات حقیقی باشیم تا به‌وسیله‌ی آنها معظم را ثابت کنیم؛ و از طرف سوم معیار حقیقی دانستن این استعمالات، موضع له عبادت یعنی همان جامع معظم عرفی است؛

و این مطلب دور و باطل است و در نتیجه چنین جامعی لغو خواهد بود.<sup>1</sup>

این اشکال بر دیگر جامع‌ها وارد نیست. به‌طور مثال اگر همانند «میرزای قمی»، «ارکان» را به‌عنوان جامع معرفی کنیم، می‌توانیم ارکان را بیابیم و استعمال عبادت در ارکان را استعمال حقیقی و استعمال عبادت در غیر آن را مجاز بدانیم. در این صورت اگر ارکان احراز شوند و در شرط بودن مازاد بر ارکان شک داشته باشیم، می‌توانیم برائت از زائد جاری کنیم و اگر در ارکان شک کنیم، مسمی محرز نبوده و حتی در صورت اعمی بودن، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد.

پاسخ

این مطلب که جامع «معظم اجزاء عرفی» نمی‌تواند جامع مسلک صحیحی باشد، مورد قبول است و کسانی که این جامع را ارائه کرده‌اند نیز آن را به‌عنوان جامعی برای مسلک صحیح ارائه کرده‌اند.

همچنین اینکه مراد از «معظم اجزاء عرفی» نباید «معظم مصداقی» باشد نیز مورد قبول است و مراد از آن، معظم مفهومی است. مفهومی بودن معظم هم از کلام «شیخ انصاری» برداشت می‌شود و «مرحوم تبریزی» به این مطلب تصریح می‌نماید.

اما اشکال دور، بر این جامع وارد نیست. توضیح اینکه:

این مطلب مورد پذیرش است که برای پیدا کردن معظم اجزاء عرفی باید به استعمالات رجوع کرد؛ اما باید توجه کرد که تنها راه تشخیص استعمالات حقیقی از استعمالات مجازی، توجه به معظم اجزاء نیست و نمی‌توان گفت چون معظم اجزاء را در اختیار نداریم، نمی‌توانیم استعمالات حقیقی و مجازی را از هم تمییز دهیم. راه دیگری که برای رسیدن به این هدف قابل استفاده است، تمسک به اطراد است؛ یعنی اگر مشاهده شد استعمالی در مقامات متعدد تکرار می‌شود و طبع نیز آن را می‌پسندد، این نتیجه به دست می‌آید که این استعمال، استعمال حقیقی است. در مقابل اگر استعمالی محدود به مقامی خاص بوده و در طبع این استعمال را در مقامات دیگر نمی‌پسندد، این نتیجه به دست می‌آید که این استعمال، استعمال مجازی است.

در بحث اطراد این مطلب به تفصیل مورد بحث قرار گرفت. یکی از مثال‌های این بحث این است می‌توان «اسد» را در مورد شخص شجاعی که در میدان جنگ قرار دارد به کرات استفاده نمود و طبع این استعمال را می‌پسندند اما در غیر مقام جنگ و مقام مشابه آن، طبع چنین استعمالی را نمی‌پسندد. این مطلب نشان می‌دهد که استعمال «اسد» در «رجل شجاع»، استعمال مجازی است.

در نتیجه برای اینکه حقیقی یا مجازی بودن یک استعمال را بدانیم نیازی به دانستن جامع نداریم تا اشکال دور بر آن وارد شود، بلکه می‌توان با اطراد به این هدف رسید. به‌طور مثال پیدا کردن جامع در روزه به این نحو است که استعمالات روزه بررسی می‌شود. با این بررسی این نتیجه حاصل می‌شود که در مقامات مختلف، اگر ترک خوردن و آشامیدن صورت بگیرد، واژه‌ی روزه به کار می‌رود.

این مطلب در مورد غسل نیز صادق است. «مرحوم تبریزی» معتقد است واژه‌ی «غسل» در مقامات مختلف بر عمل شخصی که کل سر و بدن را می‌شوید، اطلاق می‌شود. اینکه چنین استعمالاتی در مقامات مختلف صورت می‌گیرد و طبع نیز این استعمال را می‌پسندد، نشان می‌دهد که این استعمالات مجازی نیست. آنچه بین این استعمالات مختلف، مشترک است، شستن کل بدن است و به همین جهت به نظر «مرحوم تبریزی» مقوم عرفی غسل، شستن بدن بوده و ترتیب جزء مقومات آن نیست. پس با توجه به مقوم عرفی، رعایت ترتیب در غسل لازم نیست؛ اما چون به نظر «مرحوم تبریزی»: ادله‌ی اجتهادی منفصل که لزوم رعایت ترتیب بین سر و گردن و بین بدن را می‌رسانند تمام هستند، ایشان مراد جدی مولا را لزوم رعایت ترتیب در این بخش دانسته و قائل به لزوم رعایت ترتیب در این بخش می‌شوند؛

1- حاشیه «مرحوم بروجرودی» بر «کفایه» جلد اول، صفحه 79؛ «مرحوم فیروزآبادی» در «غنایه الاصول» جلد 1، صفحه 71 و «مرحوم ایروانی» در «نهایه النهایه» جلد 1، صفحه 37.

اما چون ادله‌ی اجتهادی منفصل که لزوم رعایت ترتیب بین سمت راست و سمت چپ بدن را می‌رسانند تمام نیستند، به علت صادق بودن مسمی و نبود دلیل منفصل برخلاف آن، به اطلاق تمسک کرده و قائل به این مطلب می‌شوند اگر کسی پس از شستن سر و گردن ابتدا سمت چپ و سپس سمت راست را بشوید یا تمام بدن را یکجا بشوید، غسل او صحیح است.

اشکال دوم «مرحوم بروجردی»

جامع، موضوع له عبادت است و به همین دلیل باید با واژه‌ی عبادت مانند نماز مترادف باشد. در نتیجه «معظم اجزاء عرفی» که به عنوان جامع معرفی می‌شود، باید مترادف نماز، روزه و... باشد؛ در حالی که این گونه نیست. دیگر جامع‌ها مانند ارکان و... نیز به همین اشکال مبتلا هستند.

پاسخ

عنوان «معظم اجزاء عرفی» یا «ارکان» و... موضوع له نیست، بلکه این عناوین، عنوان مشیری هستند که در هر یک از اسماء عبادات مشارالیه متفاوتی دارد و آن مشارالیه موضوع له عبادت است. به طور مثال مشارالیه عنوان «معظم اجزاء عرفی» در نماز، «هیئت مصلی» است که این عنوان در عرف، مترادف واژه‌ی نماز است و مشارالیه «معظم اجزاء عرفی» در روزه، «ترک خوردن و آشامیدن عمدی از اذان صبح تا غروب آفتاب» است و این عنوان موضوع له روزه است. همچنین «میرزای قمی»، «ارکان» را به عنوان جامع معرفی می‌کند. این جامع، عنوان مشیر بوده که در هر عبادتی مشارالیه خاص خود را دارد.

برای بیان جامع و موضوع له اعمی و حتی موضوع له صحیحی نمی‌توان یک جامع خاص معرفی کرد که شامل تمامی عبادات باشد و تنها باید از عنوان مشیر به جامع عبادات استفاده کرد؛ زیرا هر عبادتی (نماز، روزه و...)، نه هر فردی از نماز و هر فردی از روزه) جامع کلی‌ای دارد که مختص به آن عبادت بوده و شامل افراد آن است. به عبارت دیگر سؤال از جامع اعمی یا صحیحی، سؤال از جامع خصوص نماز، روزه یا... نیست، بلکه سؤال از عنوان مشیری است که به جامع هر یک از این عبادات اشاره دارد. به طور مثال صحیحی عنوان مشیری مانند «ما هو موجب لحصول غرض المولی» ارائه می‌کند که مشارالیه آن در نماز «ما هو موجب لحصول معراجیه المومن» است، مشارالیه آن در روزه «ما هو موجب لحصول جنة من النار» است و... پس صحیحی نیز همانند اعمی نیاز به ارائه‌ی جامع دارد و اگرچه وی موضوع له را مراد شارع می‌داند، اما مراد شارع در نماز با مراد او در روزه و... متفاوت است و جامع صحیحی، عنوانی است که به مراد شارع در هر یک از عبادات اشاره داشته باشد.

به همین ترتیب اعمی نیز باید جامعی را ارائه کند که عنوان مشیر بوده و مشارالیه آن «ما یسمی فی العرف صلاه»، «ما یسمی فی العرف صوما» و... باشد.

به عبارت دیگر نیاز به جامع به این دلیل است که معنایی که از نماز و روزه و... فهمیده می‌شود، مشترک معنوی است. این معنای مشترک در هر یک از نماز، روزه و... با معنای مشترک در دیگری تفاوت دارد و در نتیجه نماز، روزه و... با هم مترادف نیستند. در اصول به دنبال اعطای ضابطه‌ای و جامعی هستیم که معنای مشترک معنوی را در هر عبادتی به ما نشان دهد تا بتوانیم ثمرات را بر آن مترتب کنیم. در نتیجه هم اعمی و هم صحیحی به دنبال اعطای ضابطه‌ای است که با استفاده از آن، معنای مشترک معنوی مختص به هر عبادت به دست آید. با توجه به اینکه از طرفی در مسلک اعمی و صحیحی از عبادت خاصی صحبت نمی‌شود و ضابطه‌ای که بیان می‌شود بر تمامی عبادات صادق است و از طرف دیگر جامع عبادات با هم تفاوت دارد، پس ضابطه‌ای که در مسلک اعمی و صحیحی بیان می‌شود، عنوان مشیری است که به جامع هر یک از عبادات اشاره دارد و مشارالیه آن در هر عبادت تفاوت دارد.<sup>1</sup>

هیچ‌یک از کسانی که جامع اعمی معرفی کرده‌اند نیز جامع را مترادف نماز، روزه و... نمی‌دانند زیرا جامع اعم بین تمام عبادات مشترک است و در صورتی که موضوع له عبادات باشد، تمام عبادات به دلیل داشتن موضوع له واحد با هم مترادف می‌شدند؛ در حالی که قائلین به جامع اعمی چنین مطلبی را بیان نکرده و نمی‌پذیرند.

در این بحث چهار ثمره را مطرح خواهیم کرد که ثمرات اول تا سوم را «مرحوم آخوند» در «کفایه الاصول» نقل کرده‌اند و ثمره‌ی چهارم از «قوانین الاصول» نقل می‌شود.

الف) ثمره‌ی اول: امکان یا عدم امکان تمسک به اطلاق

این ثمره مهم‌ترین ثمره‌ی بحث است. در توضیح این ثمره باید گفت که ظهورات حجت هستند و زمانی که ظهوری شکل بگیرد، تا اظهاری بر خلاف آن یافت نشود، حجت است. حال اگر در جزئیت یا شرطیت امری برای یک شیء شک کردیم، اگر ظهور خطاب شامل آن شیء باشد، می‌توان گفت چون خطاب اظهاری نیامده است که جزئیت جزء، شرطیت شرط یا مانعیت مانع را ثابت کند، با تمسک به ظهور جزئیت، شرطیت یا مانعیت رد می‌شود. این کار:

برای اعمی در برخی از موارد ممکن است؛ زیرا وی جامع و مسمای دارد که اگر این مسمی را بر شیء صادق ببینید، وضع را ثابت شده می‌داند و به همین دلیل ظهور برای او محقق می‌شود. با محقق شدن ظهور، جزء، شرط یا مانع، مازاد بر ظهور شده و برای رد آن می‌تواند به ظهور تمسک کند؛

اما برای صحیحی ممکن نیست؛ زیرا وی جامع و مسمای صحیحی «تام الاجزاء و الشرائط» و «ما یوجب حصول الغرض» است و نمی‌داند که ما یوجب حصول الغرض شامل شیء هست یا خیر. به همین دلیل ظهور برای وی ثابت نشده و در نتیجه نمی‌تواند برای رد جزئیت، شرطیت یا مانعیت به ظهور تمسک کند. چون برای صحیحی ظهور ثابت نمی‌شود، هیچ اصل لفظی‌ای برای وی ثابت نمی‌شود؛ زیرا اصاله الاطلاق که خود از اصول لفظیه است، متفرع بر ظهور است و با ثابت نشدن ظهور، تمسک به اطلاق نیز ممکن نیست.

در مورد این ثمره باید به این نکات دقت شود:

1. این ثمره در مورد اطلاق کلامی است نه در مورد اطلاق مقامی؛ زیرا در اطلاق کلامی است که احراز مسمی مهم بوده و اختلاف صحیحی و اعمی نیز در مسمی است.
2. همان‌گونه که گفته شد اعمی در برخی از موارد می‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ نه در تمام موارد و تمسک با عدم تمسک اعمی بستگی به جامعی دارد که مورد پذیرش اوست.
3. صرف احراز مسمی برای تمسک به اطلاق کافی نیست، بلکه باید سایر مقدمات حکمت نیز تمام باشند.

مثال اول

با رد شدن ادله‌ی اجتهادی‌ای که سر به زیر آب کردن عمدی را مبطل روزه می‌دانند،<sup>1</sup> در مانع بودن سر به زیر آب کردن عمدی شک می‌کنیم. در اینجا:

اعمی‌ها با توجه به جامع‌هایی که تصویر کرده‌اند، روزه‌ی شخصی را که همه‌ی اجزاء و شرایط آن کامل است؛ اما شخص سر خود را به زیر آب برده است لحاظ می‌کنند. اگر این جامع بر روزه‌ی شخص تطبیق کرد، ظهور شکل گرفته و برای رد مانعیت سر به زیر آب کردن می‌توان به ظهور تمسک کرد. به‌طور مثال جامع «معظم اجزاء عرفی» در روزه، ترک خوردن و آشامیدن از اذان صبح تا اذان مغرب است که این جامع بر روزه‌ی این شخص تطبیق پیدا می‌کند و در قید زاندی به نام مانعیت سر به زیر آب کردن عمدی شک داریم. از آنجایی که این جامع بر روزه‌ی شخص تطبیق می‌کند، ظهور محقق شده است و اطلاق «ثم اتموا الصیام الی اللیل» این مورد را شامل شده است و چون خطاب اظهاری یافت نشده است، بر اساس اطلاق، مانعیت سر به زیر آب کردن عمدی را نفی می‌کنیم؛

اما صحیحی نمی‌تواند برای نفی مانعیت به اطلاق تمسک کند؛ زیرا نمی‌داند «ما یوجب حصول الغرض» بر چنین روزهای تطبیق پیدا می‌کند یا خیر.

باید به نقش جامع در تمسک به اطلاق دقت کرد. به‌طور مثال اگر شک کردیم که یک شیء جزء ارکان واجب هست یا خیر:

کسی که اعمی باشد و همانند «میرزای قمی» جامع را «ارکان» بداند، نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا جامع وی «ارکان» است و ابتدا باید ارکان عبادت (مانند روزه) را احراز کرد و در صورت شک در مازاد بر ارکان، به اطلاق تمسک کرد؛ اما اگر احتمال بدهیم که مشکوک از ارکان باشد، مسمی احراز نمی‌شود؛

اما کسی که اعمی باشد و جامع وی «معظم اجزاء عرفی» باشد، رکن بودن یا نبودن مشکوک برای وی مطرح نیست، بلکه محقق بودن یا نبودن «معظم اجزاء عرفی» در عمل مهم است.

بنابراین کلام «مرحوم آخوند» صحیح است؛ اما باید به این نکته توجه داشت که منظور ایشان از «احراز مسمی» در این جمله که «اعمی مسمی را احراز کرده و سپس به ظهور تمسک می‌کند»، همان جامع است و چون جامع‌هایی که در کلام اعمی‌ها وجود دارد متفاوت است، نحوه‌ی تمسک به اطلاق آنها نیز یکسان نیست. به‌طور مثال در بحث استفاده از آمپول تقویتی در روزه:

«آیت الله اراکی» معتقد است که ظهورات ادله‌ی اکل و شرب شامل استفاده از آمپول تقویتی نیستند (زیرا عرفاً به استفاده از آمپول تقویتی خوردن و آشامیدن گفته نمی‌شود) و به همین دلیل با تمسک به اطلاق ادله‌ی صوم، مانعیت آمپول تقویتی نفی می‌شود؛

اما «سید محسن حکیم» معتقد است جامع، «معظم اجزاء عرفی» است که در روزه ترک خوردن و آشامیدن است. از آنجایی که این احتمال وجود دارد که «اکل» برای غرض یعنی «رفع گرسنگی» وضع شده باشد، در انطباق جامع بر روزه‌ی کسی که از آمپول تقویتی استفاده کرده است شک می‌کنیم و به دلیل عدم احراز جامع، برای نفی مانعیت آمپول تقویتی نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد.

با اینکه هم «آیت الله اراکی» و هم «سید محسن حکیم» اعمی هستند اما به علت اختلاف در جامع، فتوای آنها متفاوت شده است.

اختلاف در جامع دو بخش است:

اختلاف در عنوان مشیر که بحثی اصولی است. به‌طور مثال اختلاف در اینکه جامع، ارکان است یا معظم عرفی یا...؛

اختلاف در مشارالیه که بحثی فقهی است؛ مانند اینکه دو فقیه معظم اجزاء عرفی را به عنوان جامع پذیرفته‌اند اما در احراز آن در یک عبادت دچار اختلاف می‌شوند.

به هر حال:

اگر جامع هم از لحاظ اصولی و هم از لحاظ فقهی در عبادت احراز شد، در صورت تمام بودن مقدمات حکمت تمسک به اطلاق ممکن است؛

و اگر جامع احراز نشد، تمسک به اطلاق ممکن نیست.

مثال دوم

گفته شد که اعمی در برخی از موارد می‌تواند به اطلاق تمسک کند و مواردی نیز وجود دارند که حتی اعمی نیز قادر بر تمسک به اطلاق نیست. به‌طور مثال «مرحوم تبریزی» ادله‌ای را که برای رد وضو گرفتن با گلاب ارائه شده‌اند مورد نقد قرار می‌دهد اما با این حال وضو گرفتن با گلاب را صحیح نمی‌دانند. دلیل ایشان این است که در روایت این‌گونه آمده است: «... فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُوراً كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُوراً»<sup>1</sup> و اینکه مسمای «ماء» بر گلاب صادق باشد، احراز نشده است. در نتیجه با اینکه ادله‌ی اجتهادی‌ای که مانعیت وضو با گلاب را بیان می‌کنند رد شده‌اند؛ اما چون مسمی احراز نشده است، نمی‌توان با تمسک به اطلاق، وضو با گلاب را صحیح دانست.

اشکال اول «مرحوم نائینی»<sup>2</sup>

برای تمسک به اطلاق علاوه بر احراز مسمی باید مقدمات حکمت نیز احراز شوند؛ درحالی که چنین اطلاقی در کلام وجود ندارد. مثالی که معمولاً برای تمسک به اطلاق بیان می‌شود این است که در جزئیت جلسه استراحت شک می‌شود و:

اعمی چون هیئت مصلی را بر کسی که جلسه‌ی استراحت انجام نداده است صادق می‌بیند، شک در جلسه استراحت را شک در قید زائد دانسته و به اطلاق «اقیموا الصلاه» تمسک می‌کند؛

اما صحیحی به دنبال نمازی است که موجب معراجیت مؤمن و... بشود و چون نمی‌داند نمازی که جلسه استراحت در آن ترک شده است این اثر را دارد یا نه، نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند؛

در صورتی که نه اعمی و نه صحیحی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا برای اینکه به اطلاق تمسک شود، علاوه بر احراز مسمی باید باقی مقدمات حکمت نیز احراز شوند؛ درحالی که اعمی حداکثر می‌تواند مسمی را احراز کند و باقی مقدمات حکمت احراز نمی‌شود.

نه اعمی و نه صحیحی نمی‌توانند با تمسک به اطلاق کلامی، جزئیت جلسه استراحت را نفی کنند؛ زیرا «اقیموا الصلاه» و سایر خطاب‌هایی که در مورد نماز هستند، در مقام بیان اجزاء و شرایط نماز نیستند، بلکه برخی در مقام بیان مشروعیت اصل نماز و برخی دیگر در مقام بیان جزء یا شرط خاصی هستند.

در نتیجه این ثمره مصداق پیدا نمی‌کند.

پاسخ

کلام ایشان در مورد نماز و اطلاق نداشتن «اقیموا الصلاه» صحیح است و تمسک به اطلاق این دلیل، مثالی فرضی است؛ اما اطلاق کلامی محدود به این مثال نبوده و خطاب‌های دیگری نیز وجود دارند که اطلاق کلامی دارند که در آنها شارع عنوانی را موضوع یا متعلق امر قرار داده است و در چنین مواردی اعمی می‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ اما صحیحی نمی‌تواند.

1- من لا یحضره الفقیه، جلد 1، صفحه 109.

2- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه 45؛ «فوائد الاصول» جلد 1، صفحه 77.

به‌طور مثال در مورد روزه آمده است: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ».<sup>1</sup> در این آیه هم ترک خوردن و آشامیدن و هم زمان روزه بیان شده است و اصل تشریع روزه نیز در آیات قبل بیان شده است.

پس مواردی هستند که در آنها اجزاء عبادات نیز بیان شده‌اند و تمسک به اطلاق آنها ممکن است و با خدشه در مثال، ثمره نفی نمی‌شود.

اشکال دوم «مرحوم نائینی»

هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به اطلاق مقامی تمسک کنند؛ چه اطلاق مقامی تک دلیل مانند «صحیح‌هی حماد»<sup>2</sup> و چه اطلاق مقامی که از مجموع ادله به دست می‌آید مانند نفی قصد وجه و تمییز؛ زیرا در اطلاق مقامی نیاز به احراز مسمی نیست.

در نتیجه این ثمره بر بحث مترتب نمی‌شود؛ زیرا هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به اطلاق مقامی تمسک کنند.

پاسخ

اگر در همه‌ی موارد اطلاق مقامی احراز شود، هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به آن تمسک کنند؛ اما اطلاق مقامی صرفاً در نماز، وضو و تیمم هست و در بسیاری از موارد دیگر مانند روزه اطلاق مقامی تک دلیل وجود ندارد. تمسک به اطلاق مقامی مجموع ادله برای نفی جزئیت نیز در صورتی صحیح است که عموم مردم از آن جزء غافل باشند به‌گونه‌ای که اگر مولا آن عمل را بیان نکند، عرف اصلاً به آن متفطن نخواهد شد تا بخواهد در مورد آن احتیاط کند. به همین جهت اطلاق مقامی مجموع ادله نیز در همه‌ی موارد وجود ندارد و صرفاً در مواردی مانند قصد و وجه تمییز می‌توان با تمسک به اطلاق مقامی مجموع ادله، جزئیت آنها را نفی کرد.

اگر تمسک به اطلاق مقامی مجموع ادله در همه‌ی موارد ممکن بود، هیچ موردی برای اصول عملی در شبهات حکمیه باقی نمی‌ماند؛ زیرا در شبهات حکمیه فحوص در ادله‌ی اجتهادی واجب است و تا فحوص تام صورت نگیرد، اصل عملی جاری نمی‌شود. حال اگر با فحوص دلیلی یافت شود، به همان عمل می‌شود و اگر دلیلی یافت نشود، به اطلاق مقامی که جزء امارات است، تمسک می‌شود و جایی برای جریان اصل عملی باقی نمی‌ماند.

اشکال سوم «مرحوم نائینی»

مثال معروفی که برای اطلاق مقامی تک دلیل بیان می‌شود، «صحیح‌هی حماد» است؛ درحالی‌که این مثال اشتباه است. برخی از مواردی که در این روایت از «امام صادق علیه‌السلام» نقل می‌شود (مانند نحوه‌ی قرار دادن دست‌ها و پاها در حالتی مانند قیام، رکوع و...) از مستحبات نماز هستند؛ یعنی ایشان در مقام بیان نماز تام هستند؛ نه در مقام بیان اصل نماز. در ابتدای نماز امام علیه‌السلام از «حماد» این‌گونه سؤال می‌کنند: «يَا حَمَّادُ تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ» و در ادامه نیز به او می‌فرمایند: «يَا حَمَّادُ لَا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ» و «مَا أَفْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتْرُونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يَقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً يَخْذُودُهَا تَأَمَّةً» که این عبارات نشان می‌دهد امام علیه‌السلام در مقام بیان نماز تام هستند نه در مقام بیان اصل نماز واجب و همچنین بسیار بعید است که «حماد» تا آن سن هنوز اصل نماز را فراموش کرده باشد.

به عبارت دیگر وقتی علم اجمالی داریم که بعضی از اجزائی که در این نماز آمده‌اند از مستحبات هستند، کشف می‌شود که امام علیه‌السلام در مقام بیان اجزاء واجب نبوده‌اند و این مطلب به معنای این است که روایت اطلاق ندارد. به همین دلیل:

اگر امام علیه‌السلام عملی را انجام دادند، شاید این عمل مستحب بوده است و دلیلی بر وجوب آن عمل نداریم؛

و اگر ایشان عملی را ترک کردند، شاید این عمل مستحب بوده است.

در نتیجه این روایت در مقام بیان نماز تام بوده و مثالی برای اطلاق مقامی تک دلیل نیست.

پاسخ اول

درست است برخی از مواردی که «امام صادق علیه‌السلام» در نماز انجام داده‌اند مستحب است و علم اجمالی به وجود مستحبات در نماز نیز داریم؛ اما در این مطلب شکی نیست که زمانی که شارع عملی را در نماز انجام نمی‌دهد، آن عمل قطعاً واجب نبوده است. فقها با تمسک به این روایت، از بعضی از اجزاء نفی وجوب می‌کرده‌اند و برای این کار:

باید احراز شود که امام علیه‌السلام در مقام بیان اجزاء واجب هم بوده است؛

و نیازی به احراز این مطلب نیست که ایشان فقط در مقام بیان اجزاء واجب بوده‌اند؛

و از آنجایی‌که امام علیه‌السلام می‌فرمایند می‌خواهم نماز تام را بیان کنم و عملی را در نماز خود نمی‌آورند، کشف می‌شود که آن عمل قطعاً جزء اجزاء واجب نماز نبوده است.

پاسخ دوم<sup>3</sup>

«مرحوم تبریزی» در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: از «صحیح‌هی حماد» دو مطلب استفاده می‌شود:

نه تنها اگر امام علیه‌السلام عملی را در این نماز نمی‌آوردند، واجب نبودن عمل کشف می‌شد،

بلکه اگر در این روایت عملی نقل شد و قرینه‌ای بر جواز ترک آن نداشتیم، حکم به وجوب آن عمل می‌کنیم؛

1- سوره‌ی مبارکه بقره آیه 187.

2- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 311.

3- «دروس فی مسائل علم اصول»، جلد اول، صفحه 138 تا 140.

زیرا گرچه علم اجمالی به وجود بعضی از مستحبات در این روایت داریم، اما این علم اجمالی منحل می‌شود. توضیح اینکه با خواندن این روایت، علم اجمالی به وجود واجبات و مستحبات در این روایت پیدا می‌کنیم؛ ولی به علت وجود قرینه بر مستحب بودن برخی از اجزاء، این علم اجمالی منحل می‌شود و حکم به واجب بودن باقی موارد می‌شود؛ به عبارت دیگر علم اجمالی منحل به علم تفصیلی به برخی از اجزاء مستحبی و شک در باقی موارد می‌شود که به علت ظهور روایت در واجب و مطلوب بودن و عدم قرینه بر جواز ترک، حکم به واجب بودن این موارد می‌شود.

بررسی پاسخ دوم

در کبرای اصولی با این کلام «مرحوم تبریزی» موافق هستیم؛ اما در تطبیق آن بر «صحیح‌های حماد» اشکال داریم. توضیح اینکه تفاوت اطلاق کلامی با اطلاق مقامی این است که:

در اطلاق کلامی اصل بر این است که مولا در مقام بیان باشد و برای اینکه نشان دهیم مولا در مقام بیان نیست، نیاز به قرینه داریم؛

اما در اطلاق مقامی باید در مقام بیان بودن احرار شود؛ زیرا دلایلی که برای در مقام بودن مولا در اطلاق کلامی ارائه شده‌اند، در اطلاق مقامی وجود ندارند.

در نتیجه در اطلاق مقامی، در مقام بیان بودن باید احرار شود که این مطلب در «صحیح‌های حماد» از صدر روایت به دست می‌آید. در صدر این روایت آمده است: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمًا يَا حَمَّادُ تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيْزٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ ثُمَّ فَصَّلَ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَ سَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يَقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِخُدُودِهَا تَامَةً قَالَ حَمَّادُ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الدُّلُّ فَقُلْتُ فِدَاكَ فَعَلِمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...».

این تعبیر نشان می‌دهد که امام علیه‌السلام در این روایت در مقام بیان اجزاء واجب نبوده‌اند، بلکه در مقام بیان نماز تام بوده‌اند؛ نمازی که آن حضرت از آن به «تحسن آن تصلی» تعبیر کرده‌اند؛ بنابراین این روایت ظهوری در بیان اجزاء واجب نماز ندارد و به همین دلیل طبق این روایت:

هر عملی را که امام علیه‌السلام در این نماز انجام داده‌اند، در نماز تام دخیل است؛

و هر عملی را که امام علیه‌السلام ترک کرده‌اند، در نماز تام دخیل نیست.

طبق این مطلب:

اگر امام علیه‌السلام عملی را ترک کردند، آن عمل قطعاً واجب نبوده است؛

اما اگر ایشان عملی را در این نماز آوردند، نمی‌توان گفت که این عمل واجب بوده است مگر آنکه قرینه‌ای بر خلاف آن داشته باشیم.

پس اگرچه منحل شدن علم اجمالی را می‌پذیریم و معتقدیم علم اجمالی مانع از ظهور نیست؛ اما مقتضای این برای ظهور روایت در بیان اجزاء واجب وجود ندارد، بلکه امام علیه‌السلام در مقام بیان نماز تامه بوده‌اند.

البته اگر مقام بیانی که از این روایت استفاده می‌شد این بود که امام علیه‌السلام در مقام بیان نمازی هستند که باعث سقوط اعاده و قضا می‌شود؛ یعنی اگر امام علیه‌السلام در مقام بیان نماز حداقلی بودند و چند جزء از اجزاء مستحب را نیز در آن می‌آوردند، می‌توانستیم بگوییم مستحب بودن این اجزاء ضربه‌ای به اطلاق نمی‌زند؛ زیرا ظهور در وجوب اجزاء است و اگر با قرینه‌ای خارجی بدانیم بعضی از اجزاء واجب نیستند، ظهور اولیه در وجوب باقی خواهد بود.

در نتیجه از لحاظ کبروی با کلام «مرحوم تبریزی» موافق هستیم؛ یعنی معتقدیم وجود چند جزء مستحب، ضربه‌ای به اطلاق نمی‌زند؛ اما از لحاظ صغروی کلام ایشان را دارای اشکال می‌دانیم. برای توضیح بیشتر مطلب به این مثال‌ها دقت کنید:

مثال اول

در روایتی به نقل از «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ رَفَعَهُ قَالَ: مَرَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَصَابِينَ فَتَهَاظَهُمْ عَنْ بَيْعِ سَبْعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الشَّاةِ نَهَاظَهُمْ عَنْ بَيْعِ الدِّمِّ وَالْعُدَدِ وَ آذَانَ الْفُؤَادِ وَ الطَّحَالِ وَ النَّخَاعِ وَ الْخَصَى وَ الْقَضِيبِ...»<sup>1</sup> از فروختن چند مورد نهی شده است که «آذان الفواد و الطحال» از این جمله هستند. با قرینه‌ای خارجی می‌دانیم که فروش این دو حرمت ندارد، بلکه مکروه است.

کسانی که کلام «مرحوم نائینی» را پذیرفته‌اند، در مکاسب محرمة گفته‌اند که به سبب این دو مورد، کشف می‌شود که فروش باقی موارد نیز حرمت ندارند؛ زیرا استثنا شدن این دو مورد نشان می‌دهد که مقام بیان اعم از حرمت و کراهت بوده و علم اجمالی به وجود مکروه، مانع ظهور در تحریم می‌شود؛ اما «مرحوم تبریزی» در «ارشاد الطالب» همین پاسخ را به این مطلب می‌دهند که درست است که در این روایت علم اجمالی به مکروه بودن این دو مورد داریم؛ اما این علم اجمالی ابتدایی بوده و منحل می‌شود؛ یعنی این دو مورد به دلیل قرینه بر کراهت، از موارد حرام خارج شده و ظهور نهی در حرمت نسبت به دیگر موارد باقی می‌ماند.

در این مثال با «مرحوم تبریزی» موافق هستیم؛ زیرا از ابتدا در مقام بیان موارد حرام بودن احراز می‌شود و قرینه‌ی خاصی دو مورد را از موارد حرام خارج می‌کند. در اینجا علم اجمالی منحل به علم تفصیلی به کراهت این دو مورد شده و در باقی موارد به ظهور که قرینه‌ی عام است عمل می‌کنیم؛ اما در مانند «صحیح‌هی حماد» با ایشان موافق نیستیم؛ زیرا واژه‌هایی «تحسن»، «تامه» و... که در این روایت به کار رفته است، نشان می‌دهد که امام علیه‌السلام در مقام بیان اجزاء حداقلی نیستند؛ بنابراین ظهوری که منعقد می‌شود در وجوب نیست که با انحلال علم اجمالی بتوان گفت باقی موارد، جزء اجزاء واجب هستند.

مثال دوم

«وَوَيْهِ [رسول الله صلى الله عليه و آله] أَنْ يُنْقَشَ شَيْءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ عَلَى الْخَاتَمِ»<sup>1</sup>. «شیخ انصاری» با استدلال به این روایت، فتوا به حرمت نقاشی کردن حیوان روی انگشتر داده‌اند. به نظر ایشان «نهی» ظهور در حرمت دارد و به همین دلیل حرمت نقاشی کردن حیوان بر روی انگشتر از این روایت استفاده می‌شود.

طرفداران «مرحوم نائینی» این اشکال را به «شیخ انصاری» وارد می‌کنند که در این روایت نهی‌های مختلفی وارد شده که به قرینه‌ی خارجی می‌دانیم برخی از آنها مکروه هستند. به‌طور مثال در ابتدای این روایت این‌گونه آمده است: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ الْأَكْلِ عَلَى الْجَنَابَةِ» که به سبب قرینه‌ی خارجی می‌دانیم چنین عملی مکروه است. از آنجایی که وجود موارد مکروه در این روایت استفاده می‌شود، مشخص می‌شود که این روایت در مقام بیان محرمات نبوده و به همین دلیل اطلاق منعقد نشده و نمی‌توان از این روایت حرمت را استفاده کرد.

«مرحوم تبریزی» معتقد است که در این روایت علم اجمالی منحل می‌شود؛ یعنی مواردی را که قرینه بر مکروه بودن آنها داریم، از محرمات خارج می‌دانیم و در مورد مواردی که قرینه ندارند، طبق ظهور اولیه یعنی ظهور نهی در حرمت عمل می‌کنیم.

همان‌گونه که در بررسی پاسخ «مرحوم تبریزی» گفتیم، منحل شدن علم اجمالی و عدم مانعیت آن برای ظهور را می‌پذیریم اما معتقدیم ابتدا باید مقتضی ظهور اثبات شود. در این روایت کلمه «نهی» آمده است و باید بررسی کرد مقتضی ظهور ماده‌ی «نهی» در حرمت چیست؟ حال:

اگر مقتضی ظهور به سبب وضع باشد، هر یک از الفاظ «نهی» که در این روایت آمده‌اند (چه ذکر شده باشند و چه در تقدیر باشند) ظهور در حرمت دارند و اگر در موردی قرینه بر حمل بر کراهت داشتیم، آن مورد را حمل بر کراهت می‌کنیم و در غیر این صورت طبق ظهور در حرمت عمل می‌شود؛ یعنی در صورتی که مقتضی ظهور وضع باشد، با «مرحوم تبریزی» موافق هستیم؛

اما اگر مقتضی ظهور به سبب اطلاق و مقدمات حکمت باشد، نمی‌توان ظهور در حرمت را از این روایت استفاده کرد؛ زیرا اصل این مطلب که روایت در مقام بیان محرمات باشد، احراز نمی‌شود؛ به عبارت دیگر علم اجمالی تنها مانع ظهور نیست (کلام «مرحوم نائینی») تا با منحل شدن علم اجمالی به آن پاسخ داده شود، بلکه گاهی باعث می‌شود که ظهور مقتضی نداشته باشد؛ یعنی در مقام بیان واجبات یا محرمات بودن از روایت استفاده نمی‌شود. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که سه مسلک در مورد روایات اطلاق مقامی وجود دارد:

مسلک «مرحوم نائینی» که معتقد است در چنین روایاتی تمسک به اطلاق ممکن نیست؛ یعنی در روایاتی که چند مورد در آنها ذکر می‌شود که تعدادی از آنها واجب و تعدادی از آنها مستحب هستند یا تعدادی از آنها حرام و تعدادی از آنها مکروه هستند، تمسک به اطلاق ممکن نیست؛ زیرا در این موارد به سبب ذکر موارد مستحب یا مکروه مشخص می‌شود که مقام بیان واجبات یا محرمات نبوده است؛

مسلک «مرحوم تبریزی» که معتقد است در چنین روایاتی تمسک به اطلاق ممکن است؛ زیرا ظهور اولیه این روایات در مقام بیان واجبات یا محرمات است و علم اجمالی به وجود مستحبات یا مکروهات منحل می‌شود؛ یعنی تعدادی را که قرینه‌ای در مورد آنها داریم، علم تفصیلی به مستحب یا مکروه بودن آنها پیدا می‌کنیم و در مورد باقی مواردی که بدون قرینه هستند، به ظهور اولیه عمل می‌کنیم؛

مسلکی که در بررسی پاسخ «مرحوم تبریزی» بیان کردیم و در آن گفته شد که کلام ایشان به لحاظ کبروی مورد پذیرش است؛ اما در تطبیق آن بر برخی از مصادیق اشکال داریم؛ زیرا باید به منشأ ظهور نیز توجه کرد.

اشکال چهارم به ثمره

اختلاف صحیحی و اعمی در مسمی بوده و این دو در مطلوب شارع با هم اختلاف ندارند؛ یعنی کسی قائل به این مطلب نشده است که مطلوب شارع اعم از صحیح و فاسد است، بلکه همه بر این مطلب اتفاق دارند که مطلوب شارع عمل تام الاجزاء و الشرایط است.

از آنجایی که همه مطلوب شارع را عمل تام الاجزاء و الشرایط می‌دانند و نمی‌دانند روزه‌ای که در آن سر به زیر آب کردن عمدی اتفاق افتاده است تام الاجزاء و الشرایط است یا خیر، خطاب طبق هر دو قول صحیحی و اعمی مجمل می‌شود.

به تعبیر دیگر اختلاف صحیحی و اعمی در مسمی است اما شارع مسمی را از مکلف طلب نکرده است تا گفته شود بنا بر قول اعمی مسمی صدق می‌کند و بنا بر قول صحیحی مسمی صدق نمی‌کند. شارع عمل صحیح را از مکلف طلب کرده است و چون نمی‌دانیم روزه‌ای که در آن سر به زیر آب کردن عمدی اتفاق افتاده است صحیح است یا خیر، خطاب مجمل می‌شود.

به بیان دیگر اختلاف صحیحی و اعمی در مسمی است اما مسمی منشأ اثر نیست، بلکه مطلوب شارع برای ما مهم است و مطلوب شارع مسمی نیست و چون شک می‌کنیم که عمل بدون جزء یا شرط مطلوب شارع هست یا خیر، ظهور منعقد نشده و خطاب مجمل می‌شود.

حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که خطاب:

طبق قول صحیحی مجمل بالذات می‌شود؛ یعنی به دلیل عدم احراز مسمی از ابتدا مجمل می‌شود؛

و طبق قول اعمی مجمل بالعرض می‌شود؛ یعنی مسمی احراز می‌شود اما چون مراد شارع مسمی نبوده است، در رسیدن به مطلوب اشتباه پیش می‌آید؛

و اینکه خطاب مجمل بالذات باشد یا مجمل بالعرض، تأثیری در بحث ندارد.

پاسخ

پاسخ معروفی که به این اشکال داده شده است این است که: در این اشکال بین مقام جعل و مقام امتثال خلط شده است. آنچه در این ثمره برای ما اهمیت دارد، حجت و ظهور است و ظهور مربوط به متعلق امر است. حال:

اگر صحت قیدی باشد که در مسمی اخذ می‌شود، احراز یا عدم احراز مسمی تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا صحت در مسمی اخذ شده و نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛ اما از آنجایی که صحت از قیودی است که:

به نظر صحیحی در مسمی اخذ شده است و به همین دلیل قطعاً در متعلق نیز اخذ شده است، طبق نظر صحیحی خطاب مجمل بالذات می‌شود؛

اما به نظر اعمی نه تنها در مسمی اخذ نشده است، بلکه در متعلق نیز اخذ نشده است، طبق نظر اعمی خطاب مجمل نمی‌شود.

مجمل بالذات یا بالعرض شدن نیز تنها در بعضی از موارد صحیح است. به‌طور مثال در بعضی از موارد:

به نظر صحیحی قید در مسمی اخذ شده و به همین دلیل به نظر وی خطاب مجمل بالذات می‌شود؛

و به نظر اعمی قید در مسمی اخذ نشده است، بلکه در متعلق یا ظهور اخذ شده و به همین دلیل به نظر وی خطاب مجمل بالعرض می‌شود؛

اما قیدی که در مسمی و متعلق اخذ نشده است، ضربه‌ای به خطاب نمی‌زند. قید صحت و تام الاجزاء و الشرایط بودن نیز از همین قیود است؛ یعنی از قیودی است که طبق نظر اعمی:

نه تنها در مسمی وجود ندارد (چون مسمی معظم اجزاء یا ارکان یا... است)؛

بلکه در متعلق نیز وجود ندارد.

به نظر اعمی مولا برای بیان یک عمل، معظم عرفی را لحاظ می‌کرده است (چه در جایی که خود مولا در صدد وضع بوده است که وضع، وضع تعیینی استعمالی است و چه در جایی که عرف وضع می‌کرده است که وضع، وضع تعیینی است) و این معظم عرفی همان مسمی است. علاوه بر معظم اجزاء، مواردی نیز به صورت متصل در خطاب مولا می‌آید که گرچه در مسمی نیستند اما در متعلق دخیل بوده و در ظهور متعلق منشأ اثر هستند. علاوه بر این، موارد دیگری نیز وجود دارند که در معظم عرفی نیستند و به صورت متصل نیز در خطاب نیامده‌اند تا قید متعلق باشند و به ظهور ضربه بزنند اما در مراد جدی مولا دخیل هستند و مولا برای طلب کردن این موارد، آنها را به صورت منفصل بیان می‌کند. به تعبیر دیگر مطلوب‌های شارع به قیود مسمی و به قیودی که به صورت متصل در متعلق اخذ شده‌اند، محدود نمی‌شوند، بلکه بعضی از آنها به صورت منفصل بیان می‌شوند.

صحت نیز از قیودی است که به نظر اعمی در مقام امتثال به دست می‌آید و از قیود متعلق نیست. به همین جهت اعمی حتی در مواردی مانند موارد «لا تعاد» با اینکه می‌داند عمل تام الاجزاء و الشرایط نیست، حکم به صحت عمل می‌کند. در نتیجه به نظر اعمی صحت نه در مسمی و نه در متعلق اخذ نشده است، بلکه از مقام امتثال و خارج از متعلق انتزاع می‌شود و به همین دلیل در ظهور نقشی ندارد و ظهوری که اعمی به دنبال آن بود احراز می‌شود.

نه تنها صحت در متعلق اخذ نشده است، بلکه طبق مسلک اعمی اخذ آن در متعلق محال و تناقض است. توضیح اینکه طبق مسلک اعمی تام الاجزاء و الشرایط بودن در مسمی و متعلق اخذ نشده، بلکه مربوط به مقام امتثال است و اخذ این قید در متعلق به معنای اخذ المتأخر فی المتقدم بوده و کسی که قائل به این مطلب باشد دیگر اعمی نیست.

رد پاسخ توسط «مرحوم تبریزی»<sup>1</sup>

این پاسخ تمام نیست؛ زیرا مستشکل می‌تواند در رد این پاسخ بگوید: اعمی صحت را مربوط به مقام جعل نمی‌داند؛ اما آن را مربوط به مطلوب می‌بیند. در نتیجه شک می‌کند که عبادت بدون جزء مشکوک مطلوب را تأمین می‌کند یا خیر و به همین دلیل نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند.

تفکیک بین مقام جعل و مقام امتثال صحیح بوده و این مطلب مورد قبول است که صحت: برای صحیحی در مقام جعل است؛

و برای اعمی در مقام امتثال است و به دلیل متأخر بودن مقام امتثال از مقام جعل، نمی‌توان صحت را در متعلق اخذ کرد؛

اما این تفکیک برای پاسخ دادن به اشکال کافی نیست؛ زیرا مستشکل می‌تواند در رد این پاسخ بگوید مقام جعل و امتثال مهم نیست زیرا اشکال در این مورد است که هم به نظر صحیحی و هم به نظر اعمی مولا عمل تام الاجزاء و شرایط را طلب کرده است نه مسمی را و به همین دلیل حتی اعمی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند.

پس حتی به نظر اعمی مولا عمل تام الاجزاء و شرایط را می‌خواهد که از بین این اجزاء و شرایط:

بعضی را در جعل اخذ می‌کند که این اجزاء از تقسیمات اولیه خواهند بود؛

و بعضی دیگر را در جعل اخذ نمی‌کند که این اجزاء از تقسیمات ثانویه خواهند بود.

پس اخذ نشدن جزء یا شرط در جعل، به معنای عدم مطلوبیت آن جزء یا شرط نیست؛ یعنی برای اینکه بدانیم چه چیزی غرض مولا را تأمین می‌کند نمی‌توانیم صرفاً متعلق جعل را لحاظ کرده و بگوییم چون بنا بر مسلک اعمی صحت در مقام جعل اخذ نشده است، تمسک به اطلاق ممکن است. اگر برای احراز غرض مولا تنها لحاظ متعلق جعل کافی باشد، علمایی مانند «مرحوم آخوند» باید قائل به این مطلب باشند که چون قصد قربت در متعلق اخذ نمی‌شود، اگر کسی نماز را بدون قصد قربت به جا بیاورد، نماز او صحیح است؛ درحالی‌که چنین نیست.

به تعبیر دیگر:

اشکال این نیست که صحت در متعلق اخذ می‌شود تا در جواب آن گفته شود که صحت مربوط به مقام امتثال بوده و متأخر از مقام جعل است و نمی‌تواند در متعلق اخذ بشود؛

بلکه اشکال این است که مطلوب مولا صرف مسمی نیست و اختلاف صحیحی و اعمی در مطلوب مولا اختلاف ندارند؛ چه مطلوب در متعلق اخذ بشود (تقسیمات اولیه) و چه در متعلق اخذ نشود (تقسیمات ثانویه).

«مرحوم تبریزی» با این کلام، پاسخ را صحیح نمی‌دانند و معتقدند برای پاسخ به این اشکال نباید از مقام جعل و امتثال استفاده کرد، بلکه باید گفت که حجتی به نام ظهور (مراد استعمالی) داریم و اجزاء و شرایطی که در مراد جدی مولا دخیل هستند و باید به اجزائی که در مراد استعمالی آمده‌اند اضافه شوند، از طریق تعدد دال و مدلول یعنی از باب بیان‌های منفصل و تقدیم‌اظهر بر ظاهر به اجزاء قبلی اضافه می‌شوند. تفاوت صحیحی و اعمی نیز در این است که:

صحیحی موضوع له و متعلق را ضیق می‌داند و به همین دلیل ظهوری که برای او حاصل می‌شود نیز ضیق است و نمی‌داند که این ظهور شامل عبادت بدون جزء یا شرط می‌شود یا خیر؛

اما اعمی موضوع له را ضیق نمی‌داند و به همین دلیل ظهوری که برای او حاصل می‌شود اوسع از ظهوری است که برای صحیحی حاصل شده است و به همین دلیل ظهور (مراد استعمالی) شامل عبادت بدون جزء یا شرط نیز هست و تا زمانی که قرینه‌ی اظهري یافت نشود، می‌تواند بر اساس ظهوری که برای او شکل گرفته است عمل کند.

به عبارت دیگر پاسخ مناسب این است که گرچه هم اعمی و هم صحیحی معتقدند که مطلوب مولا عمل تام است:

اما اگر اعمی عمل را بدون جزء یا شرط انجام دهد، یا واقعاً مطلوب را انجام داده است یا اگر مطلوب را انجام نداده باشد، نسبت به مطلوب حجت دارد؛

ولی اگر صحیحی عمل را بدون جزء یا شرط انجام دهد، نسبت به مطلوب حجت ندارد.

پس جواب مستشکل:

این نیست که مقام جعل و مقام امتثال را خلط کرده است،

بلکه این است که مقام احتجاج و مقام مراد جدی را خلط کرده است.

معتقدیم جواب صحیح به اشکال، کلام «مرحوم تبریزی» است.

(ب) ثمره‌ی دوم

در ثمره‌ی قبل گفته شد که:

صحیحی معمولاً در تمام موارد به اصل عملی رجوع می‌کند؛

اما اعمی در صورتی که مسمی و مقدمات حکمت را احراز کند، می‌تواند به اطلاق کلامی تمسک کند.

«میرزای قمی» معتقد است اگر اعمی مسمی را احراز نکرد یا در آن مورد مقدمات حکمت تمام نبود، وی نیز همانند صحیحی به اصل عملی رجوع می‌کند با این تفاوت که:

اگر کسی صحیحی باشد، اصل عملی‌ای که برای او جاری می‌شود، اشتغال است؛ زیرا شک او، شک در محصل غرض است؛

و اگر کسی اعمی باشد، اصل عملی‌ای که برای او جاری می‌شود، برائت است؛ زیرا شک او، شک در تکلیف است.

اشکال «مرحوم آخوند»

به نظر ایشان این ثمره تمام نبوده و در رجوع به اصل عملی صحیحی و اعمی بودن مهم نیست. اختلاف بین صحیحی و اعمی در مسمی است و به همین دلیل:

در مواردی مانند ظهور که مسمی در آن دخیل است، صحیحی یا اعمی بودن تأثیرگذار است؛ اما در مواردی مانند رجوع به اصل عملی که مسمی در آن دخیل نیست، صحیحی یا اعمی بودن تأثیرگذار نیست؛ زیرا هنگام شک در جزئیت یا شرطیت، به وجود بعضی از اجزاء و شرایط در عبادات علم داریم و نسبت به جزئیت یا شرطیت بیش از این مقدار مشکوک هستیم که:

اگر انحلال را بپذیریم، قائل به برائت می‌شویم چه صحیحی باشیم و چه اعمی؛

و اگر انحلال را نپذیریم، قائل به احتیاط می‌شویم چه صحیحی باشیم و چه اعمی.

اگر همان‌گونه که مسلک «مرحوم آخوند» است، بین موارد اتحاد و مغایرت محصل و محصل قائل به تفصیل باشیم:

در جایی که محصل و محصل اتحاد دارند، انحلال را می‌پذیریم و قائل به برائت می‌شویم؛

و در جایی که محصل و محصل اتحاد ندارند، انحلال را نمی‌پذیریم و قائل به احتیاط می‌شویم.

«مرحوم آخوند» می‌فرماید شاهد این مطلب این است که مشهور با اینکه صحیحی هستند، در موارد شک در اقل و اکثر، برائت شرعیه از اکثر را جاری می‌کنند.

پاسخ به اشکال توسط «مرحوم نائینی»<sup>1</sup>

کلام «میرزای قمی» صحیح بوده و ثمره‌ای که ایشان بیان کرده‌اند تمام است. «مرحوم آخوند» از مبانی خود در این مسئله غافل شده و اشتباه ایشان توجه نکردن به این مطلب است که ریشه‌ی این مطلب در جامع است؛ زیرا:

جامع مرکب قابل انحلال است و به همین دلیل اعمی که جامع را مرکب می‌داند باید قائل به برائت شود؛

و جامع بسیط قابل انحلال نیست و به همین دلیل صحیحی که جامع را بسیط می‌داند باید قائل به احتیاط شود.

توضیح اینکه:

جامعی که اعمی ارائه می‌دهد مرکب است. اعمی بعضی از اجزاء را به عنوان «ارکان» یا «معظم عرفی» در نظر گرفته و آن را جامع می‌داند و در هنگام شک در مازاد بر جامع، رفع ما لا یعملون جاری شده و در نتیجه اعمی قائل به برائت می‌شود؛

اما جامعی که صحیحی ارائه می‌دهد بسیط است؛ زیرا صحیحی به دنبال این است که جامعی ارائه دهد که ملازم با مطلوب<sup>2</sup> مولا باشد و چنین جامعی نمی‌تواند مرکب باشد؛ زیرا مطلوب مولا تغییر می‌کند. به عنوان مثال اگر صحیحی جامع را 4 جزئی بداند، مطلوب مولا در بعضی از موارد 4 جزئی نیست و اگر جامع را 10 جزئی بداند، در برخی موارد دیگر مطلوب مولا 10 جزئی نیست. تنها جامعی که صحیحی می‌تواند ارائه دهد، جامع بسیط است تا این جامع بر افراد صحیح منطبق شود و بر غیر آن انطباق نداشته باشد.<sup>3</sup>

به عبارت دیگر علت این تفاوت بین صحیحی و اعمی در این است که:

اعمی تعدادی از اجزاء را با عنوانی خاص مانند «ارکان» یا «معظم اجزاء» به عنوان جامع ارائه می‌کند و به همین دلیل جامعی که توسط اعمی ارائه می‌شود، مرکب است؛

اما صحیحی به دنبال این است که مطلوب مولا را در مسمی بیاورد و چون توضیح مطلوب مولا با اجزاء و شرایط ممکن نیست، باید مطلوب را یا به لحاظ مبادی (مصالح و مفاسد) اجزاء و شرایط توضیح بدهد یا به لحاظ آثار. به همین دلیل جامعی که توسط صحیحی ارائه می‌شود، جامع بسیط است.

با توجه به بسیط بودن جامع صحیحی و مرکب بودن جامع اعمی:

اگر صحیحی در جزئیت یا شرطیت یک جزء یا شرط شک داشته باشد، در این مطلب شک می‌کند که عملی که در خارج انجام شده است، محصل مبادی هست یا خیر؛ یا محصل غرض هست یا خیر. چنین شکی شک در

1- «اجود التقریرات» جلد 1، صفحه 145 و در «فوائد الاصول» جلد 1 صفحه 79.

2- جامع متعلق امر است و مطلوب متعلق تکلیف است و حتی برای صحیحی لزوماً متعلق امر (مأمور به) با متعلق تکلیف (مکلف به) یک شیء نیستند. توضیح اینکه صحیحی می‌تواند اموری را در مکلف به دخیل بداند که در مأمور به اخذ نشده‌اند. به‌طور مثال «مرحوم آخوند» قصد قربت و تقسیمات ثانویه را در مکلف به دخیل می‌داند اما معتقد است این امور در متعلق امر یعنی در جامع اخذ نشده‌اند و اصولاً اخذ آنها در جامع محال است.

3- توجه به جامع‌هایی که طبق مسلک صحیحی ارائه شده است این مطلب را روشن‌تر می‌کند. به عنوان مثال «مرحوم آخوند» جامع را با توجه به اثر عبادات مطرح می‌کنند. ایشان جامع را امری مانند «ما یوجب المعراجیه» می‌دانند که این جامع بسیط بوده و اجزائی در آن شرط نیست. برخی دیگر نیز جامع را به لحاظ علل و مصالح ارائه می‌کنند. به‌طور مثال گفته می‌شود «اگر عملی مصلحتی را که منشأ جعل عبادتی مانند نماز است داشته باشد، نماز نام می‌گیرد».

محصل بوده و به همین دلیل مجرای قاعده‌ی اشتغال است؛ به عبارت دیگر چون جامع صحیحی بسیط است، شک او شک در اقل و اکثر نیست تا گفته شود انحلال پذیرفته می‌شود یا خیر و به همین دلیل وی قائل به احتیاط می‌شود؛ و اگر اعمی در جزئیت یا شرطیت یک جزء یا شرط شک داشته باشد، جامع را احراز می‌کند و شک در جزئیت یا شرطیت، شک در مازاد بر جامع است و نسبت به مازاد برائت جاری می‌شود؛ به عبارت دیگر شکی که برای اعمی حاصل می‌شود شک در اقل و اکثر است که نسبت به اکثر برائت جاری می‌شود؛ زیرا در اقل و اکثر استقلالی همه قائل به برائت هستند و در اقل و اکثر ارتباطی نیز گرچه «شیخ انصاری» قائل به برائت عقلی و نقلی است و «مرحوم آخوند» قائل به احتیاط عقلی و برائت نقلی است اما همه برائت شرعی را می‌پذیرند. در نتیجه ثمره‌ای که «میرزای قمی» مطرح کرده‌اند تمام بوده و اشکال «مرحوم آخوند» به ایشان وارد نیست.

رد اول به پاسخ «مرحوم نائینی»

درست است که جامعی که صحیحی ارائه می‌کند بسیط است اما به این نکته توجه نشده است که انحلال و عدم انحلال: متفرع بر مرکب بودن یا نبودن عنوان اولیه نیست، بلکه متفرع بر انطباق و عدم انطباق است.

به عبارت دیگر درست است که شک صحیحی شک در اقل و اکثر نبوده و جامعی که ارائه می‌کند بسیط است؛ اما باید بررسی کرد این جامع بسیط با عمل مشکوک (عمل فاقد یک جزء یا شرط) منطبق است یا خیر. این جامع ممکن است: در بعضی از موارد با عمل مشکوک منطبق باشد که در این صورت انحلال اتفاق می‌افتد و برائت جاری می‌شود؛ و در بعضی دیگر از موارد با عمل مشکوک منطبق نباشد که در این صورت شک، شک در محصل غرض بوده و اشتغال جاری می‌شود.

بنابر این نمی‌توان گفت صحیحی در همه‌ی موارد قائل به احتیاط می‌شود.

به‌طور مثال وضو در وضوی جبیره‌ای و وضوی کامل، مشترک لفظی نیست و به همین دلیل باید جامعی ارائه شود که شامل هر دو وضو باشد. در این مورد صحیحی نمی‌تواند با توجه به اجزاء و شرایط بین وضوی جبیره‌ای و وضوی کامل جامع ارائه کند؛ زیرا:

در بعضی از موارد مانند وضوی جبیره‌ای با تعداد اجزاء کمتر طهارت حاصل می‌شود و اگر جامع با توجه به اجزاء کامل ارائه شود، وضوی جبیره‌ای از آن خارج می‌شود؛

و در بعضی از موارد مانند حال اختیار با تعداد اجزاء کمتر طهارت حاصل نمی‌شود؛ و اگر جامع با توجه به اجزاء کمتر ارائه شود، وضوی کامل از آن خارج می‌شود.

در نتیجه در این مثال جامع باید (به لحاظ مبادی مانند واجد مصالح وضو بودن یا به لحاظ آثار مانند حاصل کردن نورانیت) بسیط باشد.

اگر همانند «مرحوم آخوند» بخواهیم جامع را با توجه به آثار ارائه کنیم، باید بگوییم جامع وضو امری است که با آن ورود در نماز صحیح باشد. این جامع متعلق امر به وضو است که در جزئی از آن شک می‌شود. به‌طور مثال شخصی برای وضو صورت و دست‌ها را شسته و مسح سر را نیز انجام داده است؛ اما مسح پا را تا برآمدگی روی پا انجام داده است. در اینجا این شک اتفاق می‌افتد که برای حصول اثر آیا مسح مازاد بر این مقدار در مسح پا شرط است یا خیر.

«مرحوم آخوند» در اینجا باید مشخص کنند که مشکوک فیه یعنی طهارت را سببی می‌دانند یا مسببی<sup>1</sup>

الف) اگر ایشان طهارت را سببی یعنی همان غسلات و مسحات بدانند، جامع بسیطی که ارائه می‌کنند (ما یوجب جواز الدخول فی الصلاة) بر غسلات و مسحات منطبق می‌شود و در نتیجه غسلات و مسحات متعلق امر خواهند بود؛ یعنی متعلق امر همان مشکوک فیه بوده و شک ما شک در تکلیف است. در این صورت:

علم داریم که شستن صورت و دست‌ها، مسح سر و مسح پا تا برآمدگی روی پا برای حصول اثر لازم هستند؛

و نمی‌دانیم که علاوه بر این موارد، مسح پا تا ساق نیز برای حصول اثر لازم است یا خیر؛

و نسبت به این مقدار «رفع ما لا یعلمون» جاری شده و حکم به برائت می‌شود و از اجرای «رفع ما لا یعلمون» نه مخالفت عملیه‌ی قطعیه پدید می‌آید، نه ترجیح بلا مرجح و نه مخالفت با اخبار.

ب) اگر ایشان طهارت را مسببی یعنی اثر حاصل از غسلات و مسحات در نفس بدانند، جامع بسیطی که ارائه می‌کنند (ما یوجب جواز الدخول فی الصلاة) با غسلات و مسحات منطبق نمی‌شود و در نتیجه غسلات و مسحات متعلق امر نخواهند بود، بلکه متعلق امر، مسبب (اثر حاصل از غسلات و مسحات) است و مشکوک فیه سبب (غسلات و مسحات) است و متعلق امر بر مشکوک فیه منطبق نمی‌شود و شک ما شک در تکلیف نیست. در این صورت:

1- این مطلب ارتباطی به اعمی یا صحیحی بودن ندارد، بلکه باید بررسی کرد که با توجه به روایات وضو کدام مطلب برداشته می‌شود. هر کدام از صحیحی یا اعمی می‌توانند طهارت را سببی یا مسببی بدانند.

علم داریم که مولا از مکلف طهارت مسببی را طلب کرده است؛ یعنی به طهارت مسببی اشتغال یقینی داریم؛

و شک داریم که با مسح تا روی برآمدگی پا طهارت مسببی حاصل می‌شود یا خیر؛ و چون اشتغال، یقینی است و اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد، احتیاط جاری شده و مسح را باید تا ساق پا انجام داد.

ظهور و تمسک به اطلاق با برائت و اصول عملیه تفاوت دارند:

در تمسک به اطلاق لحاظ جامع مهم است؛ زیرا برای تمسک به اطلاق باید به ظهور توجه شود و جامع، موضوع له الفاظ است و وضع یکی از منشأهای ظهور است. به همین دلیل اگر اعمی جامع را احراز کند، وضع و به تبع آن ظهور را احراز می‌کند و اگر دلیل اظهري بر خلاف این ظهور نداشته باشد، می‌تواند به ظهور تمسک کند؛ اما در اصول عملیه لحاظ جامع مهم نیست؛ زیرا برای جاری شدن اصول عملیه نیازی به ظهور نیست و به همین دلیل وضع به عنوان یکی منشأهای ظهور برای ما مهم نیست. آنچه در اصول عملیه مهم است، مقام امتثال و تعذیر و تنجیز در مقام امتثال است.

به عبارت دیگر ظهور و تمسک به اطلاق با برائت و اصول عملیه تفاوت دارند:

در تمسک به اطلاق لحاظ جامع مهم است؛ زیرا برای تمسک به اطلاق باید به ظهور توجه شود و جامع، موضوع له الفاظ است و وضع یکی از منشأهای ظهور است. به همین دلیل اگر اعمی جامع را احراز کند، وضع و به تبع آن ظهور را احراز می‌کند و اگر دلیل اظهري بر خلاف این ظهور نداشته باشد، می‌تواند به ظهور تمسک کند؛ اما در اصول عملیه لحاظ جامع مهم نیست؛ زیرا برای جاری شدن اصول عملیه نیازی به ظهور نیست و به همین دلیل وضع به عنوان یکی منشأهای ظهور برای ما مهم نیست. آنچه در اصول عملیه مهم است، مقام امتثال و تعذیر و تنجیز در مقام امتثال است.

در نتیجه:

با اینکه این کلام صحیح است که صحیحی نمی‌تواند جامع مرکب ارائه کند و جامع وی باید بسیط باشد،

اما جامع در تمسک به برائت یا احتیاط نقشی ندارد، بلکه:

اگر بین متعلق تکلیف و مشکوک فیه انطباق وجود داشته باشد، انحلال اتفاق می‌افتد و نسبت به مازاد برائت جاری می‌شود، چه صحیحی باشیم و چه اعمی؛

و اگر بین متعلق تکلیف و مشکوک فیه انطباق وجود نداشته باشد، انحلال اتفاق نمی‌افتد و باید نسبت به مازاد احتیاط کرد، چه صحیحی باشیم و چه اعمی.

نه تنها اگر جامع بسیط باشد، بلکه اگر جامع مرکب باشد نیز این مطلب صادق بوده و جامع در جاری شدن برائت یا احتیاط تأثیری ندارد. توضیح اینکه اگر جامع مرکب باشد:

در صورتی که متعلق تکلیف را با مشکوک فیه منطبق بدانیم، باید قائل به برائت شویم؛

و در صورتی که متعلق تکلیف را با مشکوک فیه منطبق ندانیم، باید قائل به احتیاط شویم.

البته در غالب موارد جامعی مانند معظم عرفی با مشکوک فیه انطباق پیدا می‌کنند و به همین جهت نسبت به اکثر برائت جاری می‌کنیم؛ اما نمی‌توان گفت هر کس جامع را بسیط دانست، باید احتیاط کند.

با این توضیحات روشن می‌شود که کلام «مرحوم آخوند» صحیح بوده و ایشان به مبانی خود توجه داشته‌اند؛ زیرا ایشان در کتاب الطهاره وضو را همان «غسلات و مسحات» می‌دانند و به همین دلیل متعلق تکلیف را با مشکوک فیه منطبق دانسته و نسبت به مازاد برائت جاری می‌کنند؛ هر چند جامعی که ایشان ارائه می‌کنند بسیط است.<sup>1</sup>

در نتیجه طبق جوابی که به «مرحوم نائینی» داده شد:

هر چند می‌پذیریم که صحیحی نمی‌تواند جامع را مرکب بداند، بلکه باید جامعی بسیط ارائه کند؛

اما معتقدیم آنچه در قائل شدن به احتیاط یا برائت تعیین کننده است، بسیط یا مرکب بودن جامع نیست، بلکه نسبت بین متعلق تکلیف با عمل مشکوک فیه است؛ یعنی:

در صورت انطباق این دو، نسبت به اکثر «رفع ما لا یعملون» جاری می‌شود؛

و در صورت عدم انطباق، شک در محصل مکلف فیه پیش آمده و احتیاط جاری می‌شود.

رد دوم به پاسخ «مرحوم نائینی»

برای توضیح این قسمت باید به تفاوت کلام «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» با کلام «مرحوم امام» و «مرحوم اراکی» توجه کرد.

هم «مرحوم آخوند» و هم «مرحوم نائینی» پذیرفته‌اند که:

اگر در جایی انحلال رخ بدهد و اقل و اکثر باشد، برائت جاری می‌شود؛

1- مثالی دیگر: در تذکبه این سؤال مطرح است که آیا آهن خالص برای تذکبه لازم است یا استیل نیز کافی است؟ از آنجایی که اکثر فقها حتی کسانی که صحیحی هستند تذکبه را به امور خارجی معنا می‌کنند (نه به اثری که در حیوان حاصل می‌شود)، در مورد چاقوی استیل برائت جاری می‌کنند.

اما اگر در جایی انحلال رخ ندهد و در نتیجه اقل و اکثر نباشد و در محصل غرض شک رخ دهد، باید احتیاط کرد. اما «مرحوم امام» و «مرحوم اراکی» معتقدند:

اگر مشکوک فیه امری شرعی باشد، در تمام موارد برائت جاری می‌شود، چه اقل و اکثر باشد و چه نباشد؛ و اگر مشکوک فیه امری تکوینی باشد، در تمام موارد احتیاط جاری می‌شود، چه اقل و اکثر باشد و چه نباشد. در نتیجه «مرحوم امام» و «مرحوم اراکی» نیز ثمره‌ای را که «میرزای قمی» بیان کردند نمی‌پذیرند؛ اما این عدم پذیرش: به این علت نیست که احتیاط و برائت را دایر مدار نسبت بین مکلف به و مشکوک فیه می‌دانند؛ بلکه به این علت است که معتقدند:

اگر مشکوک فیه شرعی باشد، در هر صورت (صحیحی یا اعمی بودن و بسیط یا مرکب بودن مشکوک فیه) برائت جاری می‌شود؛

و اگر مشکوک فیه تکوینی باشد، در هر صورت (صحیحی یا اعمی بودن و بسیط یا مرکب بودن مشکوک فیه) احتیاط جاری می‌شود.

دلیل این قول این است که:

در موارد تکوینی یعنی در مواردی که رابطه‌ی محصل و محصل رابطه‌ای تکوینی است، هستی با اصول عملیه تغییر پیدا نمی‌کند. به همین دلیل اگر مکلف باید رابطه‌ی تکوینی را ایجاد کند، در هر موردی شک کرد باید احتیاط جاری کرده و آن را نیز انجام دهد و جاری کردن برائت باعث تغییر تکوین نمی‌شود. در نتیجه در موارد تکوینی حتی اگر در صورتی که اقل و اکثر باشد، باید احتیاط کرد؛ زیرا مکلف به دنبال محصل است و نمی‌داند با اقل محصل به دست می‌آید یا خیر. به‌طور مثال مولا به دنبال این است که تکوینا حیات مؤمنین حفظ شود و صرفاً عذر در این مورد را طلب نکرده است. حال اگر شک شود برای مقابله با کسی که در صدد کشتن مؤمنین است 10 جزء لازم است یا 9 جزء، نمی‌توان برائت جاری کرد و اگر بخواهیم تکوینا حیات مؤمنین حفظ شود، باید هر 10 جزء را داشته باشیم؛

اما در موارد شرعی یعنی در مواردی که رابطه‌ی محصل و محصل رابطه‌ای اعتباری است، می‌توان برائت جاری کرد؛ زیرا اعتبار به دست شارع بوده و خود شارع در موارد عدم علم بیان «رفع ما لا یعملون» را صادر کرده است. به همین علت در هر موردی که عدم علم صادق باشد، «رفع ما لا یعملون» نسبت به آن جاری می‌شود؛ چه بر آن مورد، مکلف به صدق کند و چه صدق نکند.

نکته: اگر این کلام پذیرفته شود، برائت دایر مدار شک در اصل تکلیف نیست، بلکه صدق عرفی «ما لا یعملون» برای اجرای آن کافی است. به‌طور مثال نمی‌دانیم که شارع در وضو، دو بار شستن را شرط کرده است یا یک بار شستن را کافی می‌داند. کسی که این کلام «مرحوم امام» را پذیرفته است معتقد است یک بار شستن یا دو بار شستن:

اگر از این جهت مهم باشد که شارع آنها را واجب کرده است، چون خود شارع بیان «رفع ما لا یعملون» را صادر کرده است و علم به وجوب دو بار شستن نداریم، برائت جاری می‌کنیم؛

اما اگر از این جهت مهم باشد که مولا واقعیت تکوینی (حالت نفسانی حاصل از وضو) را از مکلف طلب کرده است، باید احتیاط کنیم و دو بار شستن را انجام بدهیم تا به حاصل شدن آن حالت تکوینی علم پیدا کنیم.

همچنین در مسئله تذکیه اگر مولا نحوه‌ی خاصی از خروج روح از بدن را که امری تکوینی است طلب کرده باشد، باید احتیاط جاری کرد.

«مرحوم امام» در کتاب الطهاره می‌فرماید: اختلافی که در مورد سببی یا مسببی دانستن وضو است، در حقیقت اختلاف در این است که طهارت امری تکوینی است یا امری اعتباری؛ به عبارت دیگر:

اگر از ادله استفاده کردیم که طهارت همان حالت نفسانی است، این مطلب را از ادله استفاده کرده‌ایم که طهارت امری تکوینی است و شارع راه رسیدن به آن را آموزش داده است؛

و اگر از ادله استفاده کردیم که طهارت همان غسلات و مسحات است، این مطلب را از ادله استفاده کرده‌ایم که طهارت امری اعتباری است.

اشکال «مرحوم تبریزی» به رد دوم<sup>1</sup>

..... استاد در انتهای فایل شماره 82 می‌گویند اشکال «مرحوم تبریزی» را بیان می‌کنیم و در ابتدای فایل 83 می‌گویند: این اشکال که در مراد جدی اختلاف نیست و لذا هیچ یک نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند و مختار را بیان کردیم و حال وارد ثمره سوم می‌شویم؛ اما نه اشکال «مرحوم تبریزی» بیان شده است و نه اشکال اراده جدی و نه مختار. یا فایلی جا افتاده است یا استاد به تصور اینکه قبلاً بیان کرده‌اند، آن را در ابتدای جلسه 83 گفته‌اند.

ج) ثمره‌ی سوم

این ثمره نیز توسط «میرزای قمی» بیان شده است.<sup>1</sup> «مرحوم آخوند» مثالی را برای این ثمره بیان می‌کند که به جای آن مثالی واقعی را ذکر می‌کنیم:<sup>2</sup> در مورد شخصی که نذر کرده است در اربعین مالی را به زوار «امام حسین علیه‌السلام» اعطا کند، این سؤال پیش می‌آید که ذمه‌ی این شخص:

تنها در صورتی بری می‌شود که مال را به زائری بدهد که زیارت او تام الاجزاء و الشرایط باشد؛ یا در این صورت نیز بری می‌شود که مال را به زائری بدهد که عرف او را زائر می‌داند هرچند زیارت او تام الاجزاء و الشرایط نباشد (به‌طور مثال تارک الصلاه باشد).

در پاسخ به این سؤال گفته شده است:

اگر صحیحی باشیم، باید بگوییم مال را باید به زائری داد که زیارتش تام الاجزاء و الشرایط باشد و در غیر این صورت ذمه بری نمی‌شود؛

اما اگر اعمی باشیم، جامع را معظم عرفی می‌دانیم و چون زائری که زیارتش تام الاجزاء و الشرایط نیست، معظم عرفی را دارد، باید بگوییم می‌توان مال را به این زائر داد و در این صورت ذمه بری می‌شود.<sup>3</sup>

اشکال «مرحوم آخوند»

ایشان می‌فرمایند:

این کلام صحیح است که طبق مسلک صحیحی باید مال را به زائری داد که زیارتش تام الاجزاء و الشرایط باشد و طبق مسلک اعمی می‌توان مال را به کسی که دارای معظم عرفی است نیز عطا کرد؛

اما این کلام نمی‌تواند به عنوان ثمره‌ای برای مسئله صحیح و اعم باشد و اصولاً نذر (و همچنین قسم و...) ثمره‌ای برای مسائل اصول قرار نمی‌گیرد؛ زیرا ثمره‌ی مسئله‌ی اصولی باید استنباطی باشد و اموری مانند نذر و قسم و... تطبیقی بوده و ثمره‌ی مسئله‌ی اصولی نیستند.

توضیح اینکه قضیه‌ای کلی داریم و آن اینکه «اگر مال را به کسی که زائر اربعین است عطا کنیم، ذمه‌ی ما بری می‌شود» و در صدق «زائر اربعین» بر کسی که معظم عرفی زیارت را دارد ولی زیارت او تام الاجزاء و الشرایط نیست، شک می‌کنیم. این شک، شک در تطبیق متعلق یا موضوع حکم شرعی است؛ یعنی در این مثال:

حکم شرعی‌ای وجود دارد که «وجوب» است؛

و متعلق این حکم «وفای به نذر» است؛

و در تطبیق موضوع این حکم یعنی در تطبیق منذور به (زائر) بر شخص شک می‌کنیم.

پس شک، شک در تطبیق متعلق یا موضوع حکم شرعی است؛ درحالی‌که ثمره‌ی مسئله‌ی اصولی باید استنباطی باشد و نه چنین ثمره‌ای که تطبیقی است.

پاسخ به اشکال «مرحوم آخوند»

پاسخ معروفی به اشکال ایشان وجود دارد که مورد قبول ما نیز هست و آن اینکه:

از لحاظ کبروی موافقیم که مسئله‌ی اصولی باید استنباطی باشد نه تطبیقی؛

اما باید به این مطلب توجه کرد که اصل مسئله‌ی صحیح و اعم اصولی نیست و لذا نباید به دنبال ثمره‌ای استنباطی برای آن بود.

مسئله‌ی صحیح و اعم در مقدمه‌ی علم اصول بحث می‌شود نه در مسائل آن؛ زیرا در این مسئله استنباط حکم شرعی وجود ندارد. در مسئله‌ی صحیح و اعم:

در مورد ظهور متعلق حکم شرعی مانند «صیام» و «صلاه» بحث می‌شود؛

و در مورد خود حکم شرعی بحث نمی‌شود؛

و به همین دلیل این مسئله اصولی نیست.

کلام «مرحوم تبریزی»<sup>4</sup>

ایشان نیز اشکال به «مرحوم آخوند» را می‌پذیرند اما معتقدند از راه دیگری می‌توان این ثمره را رد کرد و کلام ایشان مورد پذیرش است.

مقدمه

مسئله‌ی صحیح و اعم از مقدمات علم اصول است؛ یعنی این مسئله باید از جمله مبادی مسائل اصول قرار گرفته و مسئله‌ای اصولی بر آن مترتب شود. به همین دلیل ثمره‌ی این بحث:

1- «قوانین الاصول»، جلد 1، صفحه 43.

2- مثال «مرحوم آخوند» این است: نذر کرده‌ایم که درهمی را به مصلی بدهیم. حال سؤال این است که اگر درهم را به هر کسی که عرفاً مصلی است بدهیم ذمه بری می‌شود یا باید درهم را به کسی بدهیم که نماز او تام الاجزاء و الشرایط باشد تا ذمه بری شود؟

3- عدم برائت ذمه طبق مسلک صحیحی و برائت ذمه طبق مسلک اعمی به این دلیل است که صحیحی مطلب را این‌گونه تحلیل می‌کند که به مقتضای وضع، ظهور این است که شخص نذر کرده است مال را به کسی بدهد که زیارت او تام الاجزاء و الشرایط باشد و اعمی مطلب را این‌گونه تحلیل می‌کند که به مقتضای وضع، ظهور این است که شخص نذر کرده است مال را به کسی بدهد که زیارت او دارای معظم عرفی اجزاء است.

4- «دروس فی مسائل علم الاصول»، جلد 1، صفحه 146 (یا 147) و نوار شماره‌ی 55.

گرچه لازم نیست اصولی باشد؛  
اما لازم است از مبادی مسائل علم اصول باشد.

بیان مطلب

با توجه به مقدمه روشن می‌شود که ثمره‌ی اولی که برای بحث صحیح و اعم بیان شده است، تمام است؛ اما ثمره‌ی سوم تمام نیست. توضیح اینکه:

در مورد ثمره‌ی اول گفته شد که طبق مسلک اعمی الفاظ عبادات برای معظم عرفی وضع شده‌اند و به مقتضای اصالة التماثل بین موضوع له، مستعمل فیه و استعمال، ظهور الفاظ عبادات در معظم عرفی است و اگر در امری مازاد بر معظم عرفی شک شود، به اطلاق تمسک می‌شود. با توجه به این مثال روشن می‌شود که مسئله‌ی صحیح و اعم مبدئی را برای تمسک به اطلاق پدید می‌آورد و تمسک به اطلاق مسئله‌ای اصولی است؛ اما در ثمره‌ی سوم به دنبال این هستیم که با مسئله‌ی صحیح و اعم، موضوع یا متعلق نذر را تشخیص بدهیم و پس از آن حکم فقهی را بر آن مترتب کنیم. پس در این ثمره، صحیح و اعم مبدئی برای حکم فقهی قرار گرفته است نه مبدئی برای مسئله‌ی اصولی.

در نتیجه «مرحوم تبریزی»:

در مدعا با «مرحوم آخوند» موافق هستند که نذر، قسم و... ثمره‌ای برای مسئله‌ی اصولی نیستند؛ اما برای اثبات این مدعا به استنباطی نبودن ثمره تمسک نمی‌کنند، بلکه از این مطلب استفاده می‌کنند که این ثمره از مبادی مسائل اصول نیست، بلکه از مبادی احکام فقهی است.

کلام استاد

علاوه بر اشکال «مرحوم تبریزی» اشکال دیگری نیز به این ثمره وارد است و آن اینکه نذر تابع قصد ناذر است؛ بنابراین می‌توان از وی سؤال کرد که منظور وی چه بوده است که این منظور می‌تواند حقیقی یا مجازی باشد. حال:

اگر ناذر بگوید که منظور من شخصی است که زیارت وی تام الاجزاء و الشرائط است، چه صحیحی باشیم و چه اعمی، خواهیم گفت برای بری شدن ذمه باید مال را به زائری بدهد که زیارت وی تام الاجزاء و الشرائط است؛ و اگر ناذر بگوید منظور من شخصی است که عرف او را زائر می‌داند، چه صحیحی باشیم و چه اعمی، خواهیم گفت اگر مال را به چنین شخصی بدهد، ذمه‌ی او بری می‌شود.

در نتیجه ملاک، قصد ناذر است؛ اما باید به نکته‌ای دیگر نیز توجه کرد. اگر ناذر قصد خود در هنگام نذر را فراموش کرده بود، باید به دنبال منشأهای ظهور بود و منشأهای ظهور تنها در این صورت اهمیت پیدا می‌کنند؛ زیرا اگر ناذر قصد خود را به یاد داشته باشد، قصد او قرینه‌ای است که متعلق نذر (زائری که زیارتش تام الاجزاء و الشرائط است یا زائری که عرف او را زائر می‌داند) را تعیین می‌کند. در چنین موردی طبق این قرینه عمل می‌شود و نوبت به منشأهای ظهور نمی‌رسد.

(د) ثمره‌ی چهارم<sup>1</sup>

این ثمره در مورد روایاتی مانند «لا یصلی الرجل و معه امراه تصلی» است. این روایت بررسی شود.

در صورتی که نماز زن نماز تام الاجزاء و الشرائط باشد، قطعاً نهی از نماز خواندن (تحريمی دال بر بطلان تنزیهی دال بر کراهت) متوجه مرد می‌شود؛ اما در جایی که نماز زن تام الاجزاء و الشرائط نیست ولی معظم اجزاء را داراست، این سؤال پیش می‌آید که نهی از نماز خواندن متوجه مرد می‌شود یا خیر. در پاسخ به این سؤال:

اگر اعمی باشیم، ظهور «امراه تصلی» در زنی است که عرف او را نمازگزار می‌داند و به همین جهت نهی از نماز خواندن متوجه مرد می‌شود؛

اما اگر صحیحی باشیم، ظهور «امراه تصلی» در زنی است که نماز او تام الاجزاء و الشرائط است و چون به تام الاجزاء و الشرائط بودن نماز زن علم نداریم، نهی از نماز خواندن متوجه مرد نمی‌شود.

«مرحوم آخوند» این ثمره را نقل نکرده‌اند و شاید علت عدم نقل این باشد که به نظر ایشان اشکالی که به ثمره‌ی قبلی وارد بود، به این ثمره نیز وارد می‌شود. توضیح اینکه این ثمره نیز ثمره‌ای استنباطی نیست؛ زیرا شک ما شک در تطبیق متعلق یا موضوع حکم است؛ یعنی در این مثال:

قضیه‌ای کلی داریم که در آن از نماز خواندن مرد پشت سر زن نمازگزار نهی شده است؛

و شک داریم زنی که در حال نماز خواندن است مصداق «نماز خواندن زن جلوی مرد» هست یا خیر و به همین جهت شک داریم که مرد مصداق «نهی از نماز خواندن پشت سر زن» هست یا خیر؛

در نتیجه بحث از مصداق متعلق حکم بوده و این مسئله تطبیقی و فقهی است نه اصولی.

علاوه بر اشکال «مرحوم آخوند» بر ثمره‌ی قبل، مطالبی که پس از آن بیان شد نیز در اینجا تکرار می‌شود:

1. اشکالی که به «مرحوم آخوند» وارد بود، در اینجا نیز تکرار می‌شود؛ یعنی صحیح و اعم بحثی اصولی نیست و لذا نباید به دنبال ثمره‌ای استنباطی برای آن بود.

2. کلام «مرحوم تبریزی» نیز در اینجا تکرار می‌شود؛ یعنی صحیح و اعم بحثی اصولی نیست اما از مبادی مسائل علم اصول است؛ یعنی بحث صحیح و اعم استنباطی نیست؛ اما پس از آن مسئله‌ای استنباطی مطرح می‌شود. در نتیجه ثمره‌ای که برای این بحث مطرح می‌شود نیز:

لازم نیست استنباطی باشد، بلکه باید پس از آن مسئله‌ای استنباطی مطرح شود؛

در حالی که این ثمره استنباطی نیست و پس از آن نیز مسئله‌ای استنباطی مطرح نمی‌شود، بلکه پس از آن تطبیق رخ می‌دهد و به همین جهت این ثمره از مبادی مسئله‌ی فقهی است نه از مبادی مسئله‌ی اصولی.

3. نکته‌ای که پس از کلام «مرحوم تبریزی» ذکر شد نیز در اینجا تکرار می‌شود؛ یعنی این مباحث در صورتی مطرح می‌شود که نتوانیم با استفاده از قرینه مراد را مشخص کنیم؛ زیرا ظهور در صورتی دارای ثمره است که قرینه‌ای بر مراد جدی نداشته باشیم. در این مثال نیز با توجه به قرائن مشخص می‌شود که مراد، معظم عرفی نماز است نه نماز تام الاجزاء و الشرائط و به همین دلیل حتی طبق مسلک صحیحی، نهی از نماز متوجه مرد می‌شود.

6. ادله‌ی صحیح و اعم

ادله‌ی مسلک صحیحی

الف) تبادر<sup>1</sup>

به نظر صحیحی، متبادر از الفاظ عبادات، عبادات تام الاجزاء و الشرائط است.

نکته: بعضی تصور کرده‌اند که از آنجایی که صحیحی الفاظ عبادات را مجمل می‌داند،<sup>2</sup> نمی‌تواند برای اثبات مدعای خود از تبادر یا صحت سلب از فاسد استفاده کند. «مرحوم آخوند» این اشکال را در «کفایه» مطرح کرده و این‌گونه به آن جواب می‌دهند که:

اگر کسی چیزی را از تمام جهات مجمل بداند، نمی‌تواند ادعایی درباره‌ی آن داشته باشد؛ زیرا هر حکمی محتاج به تصور است و اگر هیچ تصویری از یک شیء نداشته باشیم، حکم کردن نسبت به آن نیز ممکن نیست؛ اما به نظر صحیحی جامع مجمل من جمیع الجهات نیست، بلکه لحاظ آثار و مبادی مبین است و به همین جهت می‌تواند از تبادر یا صحت سلب از فاسد برای اثبات مدعای خود استفاده کند.

به‌طور مثال صحیحی می‌تواند بگوید گرچه نمی‌دانم حقیقت «صلاه» چیست اما می‌دانم این اثر را دارد که باعث معراجیت مؤمن می‌شود. پس نماز فاسدی که چنین اثری ندارد، نماز نیست و سلب نماز از آن صحیح است. اشکال

در بحث تبادر گذشت که زمانی می‌توانیم از تبادر به موضوع له برسیم که حاقی بودن تبادر را احراز کنیم و احراز این مطلب ممکن نیست؛ زیرا هرچقدر که فحص انجام بگیرد، باز هم احتمال وجود قرائن خفیه وجود دارد. در مورد بحث صحیح و اعم این احتمال وجود دارد که مأنوس بودن ذهن گروهی از فقها با نمازی که تام الاجزاء و الشرائط است، مسقط اعاده و قضا است، آثاری مانند نهی از فحشا و منکر دارد و... باعث تبادر شده باشد و نمی‌توان این احتمال را نفی کرد. همچنین گفته شد که با اصالت عدم قرینه نمی‌توان این احتمال را نفی کرد؛ زیرا اصالت عدم قرینه در جایی استفاده می‌شود که شک ما شک در مراد باشد نه شک در کیفیت اراده.

طبق آنچه گفته شد، برای حل این مشکل باید اطراد را به تبادر ضمیمه کرد و مدعا این است که با انضمام اطراد به تبادر، مسلک صحیحی اثبات نمی‌شود؛ زیرا:

تمام روایاتی که مقصود از عبادات در آنها عبادات تام الاجزاء و الشرائط است، مربوط به یک مقام خاص (بیان آثار خاصی برای عبادات) هستند؛

در حالی که اطراد شیوع استعمال در مقامات مختلف بوده و مخصوص به مقام، شرایط، زمان و وضعیت خاصی نیست.

در نتیجه استدلال به تبادر، استدلال تمامی نیست.

ب) صحت سلب از فاسد

همان‌گونه که «مرحوم آخوند» بیان کرده‌اند «صلاه» از عبادتی که به سبب اخلاص به بعضی از اجزاء و شرایطش باطل است، صحت سلب دارد.

اشکال

در بحث ادله‌ی اعمی خواهد آمد که در چنین مواردی صحت سلب محقق نیست، بلکه صحت حمل وجود دارد؛ یعنی به عبادتی که باطل است «نماز فاسد» اطلاق می‌شود و گفته نمی‌شود که این عبادت نماز نیست. همچنین به روزه‌ی کسی که واجد معظم عرفی باشد و یکی از اجزاء را نداشته باشد، «روزه‌ی باطل» اطلاق می‌شود و گفته نمی‌شود این شخص روزه‌دار نیست؛ یعنی در چنین مواردی «صوم» صادق است.

1- بحث در صحیح و اعم در مورد مسمی است و چون مدعای صحیحی این است که الفاظ برای عبادات تام الاجزاء و الشرایط وضع شده‌اند، برای اثبات این مدعا از علانم وضع استفاده می‌کند.

2- گفته شد که صحیحی معتقد است که حقیقت مسمی و جامع را نمی‌داند و آن را به لحاظ مبادی یا آثار معرفی می‌کند.

در نتیجه الفاظ عبادات از عبادات فاسد صحت سلب ندارند و سلب تنها در صورتی صحیح خواهد بود که معظم عرفی وجود نداشته باشد و اطلاق عبادت بر چنین موردی مجازی است. به طور مثال عرف به «صلاه غرقی» و «نماز در حال حرکت»، «نماز» اطلاق نمی‌کند؛ اما پس از اینکه دانست شارع آثار نماز را بر آنها مترتب کرده است، عنوان «نماز» را به لحاظ آثار بر آنها منطبق می‌کند.

(ج) استدلال به اخبار

روایاتی که در این بخش مطرح شده‌اند دو دسته هستند:

روایاتی که آثاری را برای نماز، روزه و... بیان می‌کنند که اجماعاً نماز یا روزه‌ی فاسد چنین آثاری ندارند. به طور مثال در این روایات بیان شده که نماز عمود دین، معراج مؤمن و... است که قطعاً نماز فاسد چنین آثاری ندارد. از آنجایی که چنین آثاری برای عبادات فاسد وجود ندارد، باید گفت که الفاظ عبادات برای عبادات صحیح وضع شده‌اند؛

روایاتی که در مورد نفی ماهیت هستند؛ مانند «لا صلاه الا بطهور»<sup>1</sup> و «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» که نشان می‌دهند الفاظ عبادات برای عبادات صحیح وضع شده‌اند.

اشکال اول

در بحث ثمره گفته شد اختلاف صحیحی و اعمی در مراد جدی نیست، بلکه در مسمی است؛ یعنی هم صحیحی و هم اعمی می‌پذیرند که مراد از «صلاه»، «صلاه تام الاجزاء و الشرايط» است و اختلاف آنها در مسمی است. پس اختلاف در مسمی است؛ در حالی که اخباری که برای اثبات قول صحیحی ذکر می‌شوند، در مقام بیان تسمیه و تعریف نیستند، بلکه در مقام بیان آثاری هستند که بر عمل مطلوب مولا در خارج مترتب می‌شود؛ به عبارت دیگر: این روایات مطلبی را بیان می‌کنند که محل نزاع نیست؛ و آنچه محل نزاع است در این روایات مطرح نشده است.

اشکال دوم

اگر بپذیریم که می‌توان در مقام امتثال یا مقام تسمیه بودن این روایات شک کرد، باز هم قول صحیح ثابت نمی‌شود؛ زیرا: در این روایات مراد جدی مولا معلوم است؛ یعنی معلوم است که در اراده‌ی جدی مولا معراجیت داشتن شامل عبادت فاسد نیست؛

اما نمی‌دانیم که این عدم شمول:

به سبب این است که از ابتدا مسمای عبادت شامل عبادت فاسد نیست که این مطلب قول صحیحی است؛ یا به سبب تقیید مطلق با خطابات منفصله (تعدد دال و مدلول) است که این مطلب قول اعمی است. از آنجایی که در این موارد مراد جدی معلوم است و در کیفیت اراده شک شده است، نمی‌توان به اصول لفظیه تمسک کرد و گفت اصل عموم، عدم تخصیص یا عدم تقیید است و از ابتدا مسمای عبادت شامل عبادت فاسد نیست؛ زیرا مدرک اعتبار اصول لفظیه سیره‌ی عقلاست. حجت سیره‌ی عقلا نیز ذاتی نیست، بلکه در صورتی اثبات می‌شود که سیره در مرآی و منظور معصوم باشد، در امور شرعیه باشد و ردعی از معصوم در مورد آن نیامده باشد. با رجوع به نوشته‌هایی که از دوران غیبت صغرا و دوران نزدیک به این دوران به جا مانده است<sup>2</sup> مشخص می‌شود که تمسک به اصول لفظیه در جایی بوده است که در اصل مراد شک وجود داشته است و تا کنون موردی یافت نشده است که در جایی که در کیفیت اراده شک شده است به اصول لفظیه تمسک شود.<sup>3</sup>

(د) سیره

سیره‌ی واضعین این است که در هنگام نام‌گذاری، نام را برای مرکب تام قرار می‌دهند. به طور مثال کسی که وسیله‌ای را اختراع می‌کند، آن را تکمیل می‌کند و نام خاصی را برای آن وسیله‌ی تکمیل شده انتخاب می‌کند. گرچه این لفظ بعدها در مورد وسایلی که ناقص هستند نیز به کار می‌رود؛ اما این استعمال مجازی و به علاقه‌ی مشابهت است. شارع نیز رویه‌ی جدیدی نداشته و از این سیره تخطی نکرده است و با لسان قوم صحبت کرده است و در نتیجه الفاظ عبادات را برای عبادات تام الاجزاء و الشرايط گذاشته است.

خود «مرحوم آخوند» این دلیل را قابل خدشه می‌دانند<sup>4</sup> که چند اشکال را می‌توان بر این استدلال وارد دانست.

اشکال اول

در مرکبات خارجی، از ابتدا فرد کاملی وجود دارد که باقی موارد نسبت به آن سنجیده می‌شوند. خصوصیات فرد کامل در مرکبات خارجی مشخص بوده و نسبت به شرایط متفاوت، زمان‌های مختلف و... تفاوتی نمی‌کند و در همه‌ی آنها یکسان است. به طور مثال خصوصیات رایانه‌ی کامل نسبت به شرایط مختلف، کاربران متفاوت و... تفاوت نمی‌کند.

1- من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص: 58.

2- مانند «فروع کافی»، «من لا یحضره الفقیه»، «تفسیر عیاشی»، «تفسیر علی بن ابراهیم» و «ایضاح فضل بن شاذان».

3- «مرحوم آخوند» عبارتی در حاشیه‌ی «کفایه» دارند که نشان می‌دهد به این اشکال متفطن بوده‌اند: کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری)، ج 1، ص: 68؛ پاورقی

11.

4- «و لا یخفی أن هذه الدعوى و إن كانت غیر بعيدة إلا أنها قابلة للمنع فتأمل»؛ کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 30.

اما عبادات این‌گونه نیستند؛ یعنی خصوصیات عبادت کامل نسبت به حالات، اشخاص و شرایط مختلف، متفاوت است. به‌طور مثال از ابتدا نماز حاضر 4 رکعت است و نماز مسافر 2 رکعت، نمازهای یومیه 1 رکوع دارند و نماز آیات 5 رکوع دارد و... این‌گونه نیست که ابتدا نماز 4 رکعتی در حال اختیار نماز کامل بوده است و سپس مجازاً به باقی افراد نیز «صلاه» اطلاق شده است، بلکه خصوصیات «صلاه» از ابتدا مجموعه‌ی واحدی نبوده است. به همین دلیل قیاس عبادات با مرکبات تامه صحیح نیست.

اشکال دوم

«شهید صدر» در اشکال به این استدلال می‌فرماید:<sup>1</sup> سیره‌ی عقلا:

گاهی مربوط به مقام امتثال است مانند عمل به خبر واحد ثقه؛ در این صورت می‌توان گفت اگر شارع رویه‌ی دیگری در امتثال داشته باشد، باید سیره‌ی عقلا را رد می‌کرد و عدم ردع کاشف از امضاء است؛ و گاهی مربوط به مقام امتثال نیست؛ در این صورت دلیلی نداریم که اگر شارع رویه‌ی دیگری داشت باید سیره‌ی عقلا را رد می‌کرد.

سیره‌ای که در بحث وجود دارد (روش واضعین) و از آن برای استدلال بر مسلک صحیحی استفاده می‌شود از نوع دوم است و مربوط به مقام امتثال نیست. گرچه این سیره با واسطه در تمسک به اطلاق تأثیرگذار است؛ اما خود سیره مربوط به مقام امتثال نیست. به همین سبب، دلیلی نداریم که طبق آن مدعی شویم اگر شارع این سیره را قبول نداشت، باید آن را رد می‌کرد.

ادله مسلک اعمی

الف و ب) تبادر و عدم صحت سلب

اعمی معتقد است که متبادر از الفاظ عبادات، اعم از عبادات صحیح و فاسد بوده و همچنین نماز از نماز فاسد صحت سلب ندارد.

نکته: هم صحیحی و هم اعمی برای اثبات مسلک خود به تبادر تمسک کرده‌اند. همچنین هم صحیحی ادعای صحت سلب عبادت از عبادت فاسد را دارد و هم اعمی مدعی است که حمل عبادات بر عبادات فاسد صحت حمل و عدم صحت سلب دارد.

پرداختن به این دو دلیل طبیعی است؛ زیرا گفته شد که اختلاف صحیحی و اعمی در مراد جدی نیست و حتی مستقیماً در مراد استعمالی نیز اختلافی نیست، بلکه اختلاف در مورد مسمی و موضوع له است که دانستن موضوع له، در مواردی که در مراد جدی شک می‌شود، منشأ اثر است. از آنجایی که اختلاف صحیحی و اعمی در مورد مسمی و موضوع له است، این دو از علائم تشخیص موضوع له برای اثبات مدعای خود استفاده کرده‌اند و به همین دلیل هر دو گروه از تبادر، صحت حمل و... برای اثبات مدعا استفاده کرده‌اند.

اشکال «مرحوم آخوند»

از آنجایی که ایشان صحیحی هستند، استدلال به تبادر یا صحت حمل را نمی‌پذیرند. اشکال ایشان به استدلال بر تبادر این است که زمانی که گفته می‌شود با شنیدن الفاظ عبادات معنایی به ذهن متبادر می‌شود، باید مطلبی (ما یتبادر الیه و معنای منسب) در ذهن باشد. همچنین وقتی ادعای صحت حمل یا صحت سلب می‌شود، باید معنایی در ذهن باشد تا بر اساس آن گفته شود که حمل یا سلب صحیح است. اگر معنایی در ذهن نباشد، نمی‌توان ادعای تبادر، صحت سلب یا... کرد.

از طرف دیگر ایشان در بحث جامع بیان کردند که اعمی نمی‌تواند جامع ارائه کند ولی صحیحی امکان تصویر جامع را دارد. اگر جامعی وجود نداشته باشد، در ذهن معنایی وجود نخواهد داشت که بر اساس آن بتوان ادعای صحت سلب یا صحت حمل را مطرح کرد. به همین جهت ایشان معتقدند که صحیحی می‌تواند به تبادر استدلال کند ولی اعمی نمی‌تواند. به عبارت دیگر:

اگر متبادر اعم بود یا صحت حمل و عدم صحت سلب وجود داشت، باید معنای منسب که همان جامع است در ذهن وجود داشته باشد که بر اساس آن گفته شود متبادر اعم است یا حمل صحیح است یا...؛

و چون اعمی نمی‌تواند جامع ارائه دهد، استدلال وی به تبادر و صحت حمل و عدم صحت سلب پذیرفته نیست.

پاسخ به اشکال «مرحوم آخوند»

در بحث جامع گفته شد که:

ارائه‌ی جامع ماهوی ممکن نیست؛ زیرا وحدت عبادات حقیقی نیست، بلکه اعتباری است؛

و جامعی که ارائه می‌شود، اعتباری یعنی شرح الاسم است و همین که مقداری جهل نسبت به شیء را برطرف کند کافی است؛

و به همین دلیل هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند جامع ارائه دهند و:

صحیحی جامع را به لحاظ مبادی یا آثار ارائه می‌دهد و البته این جامع جهل را به‌طور کامل برطرف نمی‌کند؛

و اعمی‌ها نیز جامع‌های متعددی را ارائه داده‌اند که از بین آنها جامع «معظم اجزاء عرفی» مورد پذیرش قرار گرفت.

در نتیجه برخلاف کلام «مرحوم آخوند»، اعمی نیز می‌تواند به تبادر و... استدلال کند؛ زیرا وی نیز قادر بر ارائه جامع هست.

با بیانی که گذشت به اشکال «مرحوم آخوند» پاسخ دادیم اما هنوز این اشکال وجود دارد که هم صحیحی و هم اعمی ادعای تبادر دارند و باید دید قول حق کدام است. برای حل این مشکل:

«مرحوم آخوند» با استفاده از جامع گفتند که اعمی به دلیل عدم امکان ارائه جامع نمی‌تواند به تبادر استدلال کند؛ اما از آنجایی که در پاسخ به ایشان گفتیم هم صحیحی و هم اعمی قادر بر ارائه جامع هستند و در نتیجه هر دو می‌توانند به تبادر استدلال کنند، نمی‌توانیم با استفاده از جامع این اشکال را برطرف کنیم و به همین دلیل باید تقریب جدیدی ارائه دهیم که این مشکل را حل کند.

بسیاری از علما کلام «مرحوم آخوند» را رد کرده و همین مقدار بسنده کرده‌اند؛ اما باید دقت شود که علاوه بر رد کلام ایشان، باید رامحلی نیز ارائه شود که مشکل را برطرف کند.

همان‌گونه که گفته شد، برای حل این مشکل نمی‌توانیم از جامع استفاده کنیم، در نتیجه باید از رامحل دیگری استفاده کنیم و آن اینکه: باید دو مطلب را مشخص کنیم:

### 1. واضح کیست؟

2. چه نحوه‌ای از وضع عقلایی است، وضع الفاظ برای عبادات تام الاجزاء و شرایط یا اعم از عبادات تام الاجزاء و شرایط؟

در پاسخ به این دو باید سؤال باید گفت اگر حقیقت شرعی را بپذیریم، یعنی شارع را واضع می‌دانیم و برای اینکه بدانیم شارع لفظ را برای چگونه وضع کرده است، باید بررسی کنیم که تبادر و اطراد<sup>1</sup> در استعمالات متشرعه چه بوده است؟ آیا متشرعه و فقها در استعمالاتی که داشته‌اند، الفاظ عبادات را در عبادات تام الاجزاء و شرایط به کار می‌برده‌اند، یا در اعم؟ وقتی استعمالات متشرعه نزدیک به عصر معصوم بررسی شد، باید با اصالة عدم نقل، تبادر و اطراد در زمان شارع را نیز کشف کرد.

شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد متبادر اذهان متشرعه حتی متشرعه نزدیک به زمان معصومین علیهم‌السلام اعم بوده و استعمالات آنها در اعم اطراد داشته است. نکته‌ای که باید در مورد عبارات شاهد مثال به آن توجه کرد این است که:

در این عبارات برای کشف وضع از استعمال کمک گرفته نشده است و به همین جهت نمی‌توان این اشکال را وارد کرد که استعمال اعم حقیقت و مجاز است؛

بلکه این عبارات به این جهت ذکر می‌شوند که نشان دهند فقهای که با ادله‌ی شرعیه مأنوس بوده و نزدیک به عصر ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند، الفاظ عبادات را در موارد معظم عرفی به کار می‌برده‌اند و عبادتی مانند نماز را که واجد معظم اجزاء بوده اما باقی اجزاء دخیل در صحت را نداشته است، «نماز باطل» می‌نامیده‌اند نه اینکه آن را نماز ندانند.

برخی از عباراتی که از آنها برای اثبات مدعا کمک گرفته می‌شود در اینجا ذکر می‌شود. توجه به این نکته لازم است که این عبارات از علمای متعدد که از مکاتب مختلف و با گرایش‌های مختلف عقل‌گرا و نقل‌گرا هستند نقل شده است:

1. «فِي رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ إِمَامَكَ وَ قَالَ الْآخَرُ أَنَا كُنْتُ إِمَامَكَ فَقَالَ [ابو عبدالله عليه‌السلام] صَلَاتُهُمَا تَامَةٌ قُلْتُ فَإِنْ قَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كُنْتُ أَنْتُمْ بَكَ قَالَ صَلَاتُهُمَا فَاسِدَةٌ وَ لَيْسَتْأَنِفًا»<sup>2</sup>.

2. «أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٍ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ»<sup>3</sup>.

3. «وَ لَوْ جَعَلَ صَلَاتُهُ بَدَلَ كُلِّ رَكْعَةٍ رَكْعَتَيْنِ وَ ثَلَاثَ سَجَدَاتٍ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ فَاسِدَةً»<sup>4</sup>.

4. «لَوْ تَرَكَ الْإِحْرَامَ أَوْ جَامَعَ فِي إِحْرَامِهِ قَبْلَ الْوُفُوفِ لَكَانَتْ حَجَّتُهُ فَاسِدَةً»<sup>5</sup>.

5. «وَ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ‌السلام قَالَ: فِي رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ إِمَامَكَ وَ قَالَ الْآخَرُ كُنْتُ إِمَامَكَ قَالَ صَلَاتُهُمَا تَامَةٌ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ قَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ أَنْتُمْ بَكَ وَ قَالَ الْآخَرُ كُنْتُ أَنْتُمْ بَكَ قَالَ فَصَلَاتُهُمَا فَاسِدَةٌ فَلَيْسَتْأَنِفًا»<sup>6</sup>.

1- گفته شد که برای استدلال به تبادر، باید اطراد را به آن ضمیمه کنیم و نمی‌توانیم صرفاً به تبادر استدلال کنیم.

2- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 375.

3- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 397.

4- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 6، ص: 94.

5- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 6، ص: 95.

6- من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص: 382.

6. «لا خلاف في تحريم لبس الإبريسم المحض على الرجال... فيجب أن تكون الصلاة به فاسدة».<sup>1</sup>
7. «فأما المتمكن من إقامة الإعراب إذا لحن من غير عمد، فصلاته جائزة بغير شك. فأما إذا اعتمد اللحن مع قدرته على الصواب و إقامة الإعراب، فالأولى أن تكون صلاته فاسدة، و من أفتى من أصحابنا بخلافه كان غير مصيب».<sup>2</sup>
8. «من صلى و على بدنه أو ثوبه نجاسة تقدم العلم بها أو الظن لحال الصلاة من غير اعتبار فالصلاة فاسدة يلزم إعادتها على كل حال».<sup>3</sup>
9. «فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ [الصلاة في وبر ما لا يوكل لحمه] فَاسِدَةٌ».<sup>4</sup>
10. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْبُكَاءِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ قَالَ إِنْ بَكَى لِذِكْرِ جَنَّةٍ أَوْ نَارٍ فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ وَ إِنْ كَانَ ذَكَرَ مِثْلًا لَهُ فَصَلَاتُهُ فَاسِدَةٌ».<sup>5</sup>
11. «وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نُهِيتَ عَنْ أَكْلِهِ أَوْ حَرَّمَ عَلَيْكَ أَكْلَهُ فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ ذَكَاهُ الذَّبْحُ أَوْ لَمْ يَذْكُرْ».<sup>6</sup>
12. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْبُكَاءِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ قَالَ إِنْ بَكَى لِذِكْرِ جَنَّةٍ أَوْ نَارٍ فَذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ فِي الصَّلَاةِ وَ إِنْ كَانَ ذَكَرَ مِثْلًا لَهُ فَصَلَاتُهُ فَاسِدَةٌ».<sup>7</sup>
13. «وَ لَا يَجُوزُ لِلصَّبِيِّ أَنْ يَوْمَّ بِالْقَوْمِ قَبْلَ بُلُوغِهِ وَ مَتَى فَعَلَ ذَلِكَ كَانَتْ صَلَاتُهُمْ فَاسِدَةً».<sup>8</sup>
14. «وجب أن تكون الصلاة فاسدة».<sup>9</sup>
- در این روایات نماز یا حجتی که معظم عرفی را دارند اما فاقد یکی از شرایط هستند، فاسد نامیده شده‌اند نه اینکه نماز یا حج بودن از آنها نفی شود.
- با توجه به آنچه بیان شد روشن می‌شود که:
- ادعای تبادر اعمی می‌تواند با کمک اطراد موضوع له را برای ما کشف کند؛
- اما ادعای تبادر صحیحی نمی‌تواند موضوع له را مشخص کند.
- نکته: در این استدلال این‌گونه عمل نشده است که بر تبادر یا صحت حمل یا سلب خود تکیه کنیم و سپس با استصحاب قهقرای یا اصاله عدم نقل، موضوع له قرن اول را کشف کنیم. گفته شد که این نوع استدلال مورد پذیرش نیست؛ زیرا فاصله‌ی زمانی ما تا عصر معصومین علیهم السلام زیاد است و در نتیجه اصاله عدم نقل جاری نمی‌شود.
- در نتیجه استدلال به «تبادر و عدم صحت سلب با ضمیمه کردن اطراد» را برای اثبات مسلک اعمی می‌پذیریم.
- ج) صحت تقسیم
- «صلاه» به صحیح و فاسد تقسیم می‌شود که این مطلب نشان می‌دهد «صلاه» برای اعم از نماز تام الاجزاء و الشرائط و نماز فاسد وضع شده است.
- اشکال «مرحوم آخوند»
- این تقسیم به لحاظ استعمال است؛ یعنی چون «صلاه» در هر دو استعمال شده است، این تقسیم انجام گرفته و به همین دلیل این تقسیم دلیلی بر اعم بودن موضوع له نیست. اعمی در صورتی می‌تواند به صحت تقسیم استدلال کند که قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد؛ درحالی‌که این تقسیم می‌تواند به لحاظ استعمال باشد.
- کلام «مرحوم تبریزی»
- باید بررسی کرد که این تقسیم به چه لحاظی انجام گرفته است:
- اگر این تقسیم به لحاظ استعمال باشد، کلام «مرحوم آخوند» صحیح است؛
- اما اگر به لحاظ مسمی باشد، اشکال ایشان وارد نیست.
- این تقسیم:
- قطعاً به لحاظ غرض مولا نیست؛ زیرا هم صحیحی و هم اعمی قبول دارند که غرض مولا به خصوص نماز تام الاجزاء و الشرائط تعلق گرفته و عمل ناقص و فاسد این غرض را تأمین نمی‌کند؛
- و همچنین قطعاً به لحاظ مراد جدی مولا نیست؛ زیرا هم صحیحی و هم اعمی قبول دارند که مراد جدی مولا نماز تام الاجزاء و الشرائط است؛

1- الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص: 134.

2- رسائل الشریف المرتضی، ج 2، ص: 387.

3- الکافی فی الفقه، ص: 140.

4- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج 1، ص: 384.

5- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج 1، ص: 408.

6- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج 2، ص: 209.

7- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج 2، ص: 317.

8- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، ج 3، ص: 29.

9- الخلاف، ج 1، ص: 504.

و همچنین به لحاظ استعمال هم نیست؛ یعنی این تقسیم به این منظور انجام نگرفته است که گفته شود «استعمال صلاه در صحیح و فاسد درست است» و به همین جهت این اشکال «مرحوم آخوند» که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، به آن وارد نیست؛

بلکه به این منظور انجام شده است که گفته شود لفظ «صلاه» در صورتی که بدون قرینه به کار رود، متفاهم عرفی‌ای دارد که این معنا که همان مسمی است گاهی به تام الاجزاء و الشرايط بودن متصف می‌شود و زمانی به ناقص بودن. به‌طور مثال اگر شخصی نماز را قبل از وقت بخواند، گفته می‌شود «نماز او فاسد است» و اگر نماز را در وقت خود بخواند، گفته می‌شود «نماز او صحیح است».

این مطلب می‌تواند شاهی بر این مدعا باشد که متبادر از «صلاه» اعم از صحیح و فاسد است.

(د) اخبار

مهم‌ترین روایاتی که «مرحوم آخوند» و دیگران آنها را به عنوان دلیل اعمی ذکر کرده‌اند، دو روایت هستند.

1. روایت «بنی الاسلام علی خمس...»

روایات زیادی به این مضمون وجود دارند که تفاوت اندکی بین آنها وجود دارد.

(الف) «عماد الدین طبری» این روایت را در کتاب خود این‌گونه نقل می‌کند: «أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ [استاد «عماد الدین طبری» که پسر «شیخ طوسی» و ملقب به «مفید ثانی» است] بِالْمَوْضِعِ الْمَذْكُورِ عَنْ أَبِيهِ [«شیخ طوسی»] قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ النُّعْمَانِ [شیخ مفید] قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ قُلُوبِ [صاحب «کامل الزیارات»] قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي [صاحب کتاب «المزار»] عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ [اشعری قمی] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى [اشعری قمی] عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ [سراد] عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ دَعَائِمٍ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ وَ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ حَجُّ الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَ الْوَلَايَةُ لَنَا أَهْلِ الْبَيْتِ»<sup>1</sup>.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود تمام راویان سند مورد قبول اصحاب هستند و حتی راوی اختلافی در این سند وجود ندارد.

(ب) «مرحوم کلینی» این روایت را در کتاب خود این‌گونه نقل می‌کند: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ (احمد بن ادریس القمی، فقیه امامی ثقه، از اساتید کلینی و فقهای غیبی صغری در قم- هم دوره علی بن ابراهیم و سعد بن عبد الله الاشعری) عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ (الحسن بن علی بن عبد الله بن المغیره الکوفی- امامی ثقه از روات مکتب کوفه در دوره امام حسن عسکری علیه السلام و اوایل غیبی صغری) عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ (العباس بن عامر القصبانی- امامی ثقه- از اصحاب امام کاظم تا امام هادی علیهم السلام) عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ (فقیه امامی ثقه- از اصحاب امام صادق علیه السلام و از اصحاب اجماع) عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ (فضیل بن یسار النهدي- فقیه امامی ثقه- از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام - از اصحاب اجماع) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا تُودِي بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ الْوَلَايَةَ»<sup>2</sup>.

در این روایت عبارت «فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ الْوَلَايَةَ» نیز آمده است که در روایت قبل ذکر نشده است و «مرحوم آخوند» در مورد این فراز از عبارت صحبت می‌کند.

(ج) «مرحوم کلینی» این روایت را با مضمون دیگری نیز ذکر کرده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الْحَجِّ وَ الصَّوْمِ وَ الْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ فَقُلْتُ وَ أَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَ الْوَلَايَةُ هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَ...»<sup>3</sup>.

این سه روایت مضامین متفاوتی دارند؛ اما همه در این مطلب مشترک هستند که ولایت، نماز، زکات، حج و صوم را پنج رکن اسلام معرفی می‌کنند و همچنین دلالت بر این مطلب دارند که ولایت افضل از باقی است.

استدلال اعمی

استدلال اعمی به این روایت این است که طبق این روایات، اگر کسی ولایت نداشته باشد، نماز او باطل است؛ درحالی‌که در این روایات این‌گونه بیان شده است که «فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ الْوَلَايَةَ». اگر «صلاه» و دیگر موارد برای عبادات تام الاجزاء و الشرايط وضع شده بودند، در این روایات این‌گونه بیان می‌شد که مردمی که ولایت را رها کرده‌اند، نماز و دیگر موارد را ندارند. در نتیجه الفاظ عبادات برای اعم وضع شده‌اند.

توضیح استدلال توسط «مرحوم آخوند»

عبارت «مرحوم آخوند» در توضیح استدلال اعمی این است: «فإن الأخذ بالأربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تارکی الولاية إلا إذا كانت أسامي للأعم»<sup>4</sup>. گویا ایشان تصور کرده‌اند که:

استدلال به این روایت برای اثبات مسلک اعمی وابسته به این است که ولایت را شرط صحت عبادات بدانیم؛

1- بشارة المصطفى لشيعة المرتضى (ط - القديمة)، ج 2، ص: 69.

2- الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج 2؛ ص 18.

3- الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج 2؛ ص 18.

4- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 31.

و اگر ولایت را شرط قبول بدانیم، نمی‌توان برای اثبات مسلک اعمی به این روایت استدلال کرد.

اشکال به توضیح استدلال

اگر کسی ولایت را شرط قبول بداند، باز هم می‌تواند از آن برای اثبات مسلک اعمی استفاده کند. توضیح اینکه حتی اگر کسی ولایت را شرط قبول بداند، می‌پذیرد که بسیاری از نمازهای مخالفین باطل است؛ زیرا این افراد احکام عبادات خود را مستند به روایات راویانی مانند «ابوهریره» می‌کنند و به همین دلیل ماتی به آنها مطابق مأمور به نبوده و عباداتشان باطل است.<sup>1</sup>

«مرحوم امام» معتقدند که ولایت شرط قبول است نه شرط صحت.<sup>2</sup> دلیل ایشان این روایت است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ [بجلی؛ فقه امامی و ثقه. سند «شیخ طوسی» نیز به این راوی در مشیخه «تذهیب» ذکر شده و صحیح است] عَنْ صَفْوَانَ [از مشایخ ثقات] وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ [از مشایخ ثقات] عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ [فقیه امامی و ثقه] عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعُجَلِيِّ [فقیه امامی و ثقه] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: كُلُّ عَمَلٍ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي حَالِ نَصْبِهِ وَ ضَلَالَتِهِ ثُمَّ مَنْ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَرَفَهُ الْوَلَايَةَ فَإِنَّهُ يُوجَرُ عَلَيْهِ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يَعِيدُهَا لِأَنَّهُ يَضَعُهَا فِي غَيْرِ مَوَاضِعِهَا لِأَنَّهَا لِأَهْلِ الْوَلَايَةِ وَ أَمَّا الصَّلَاةُ وَ الْحَجُّ وَ الصِّيَامُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ».<sup>3</sup>

با توجه به عبارت «وَ هُوَ فِي حَالِ نَصْبِهِ» روشن می‌شود که این روایت در مورد عامی بوده و بیانگر این مطلب است که عامی پس از پذیرفتن ولایت نیاز به اعاده هیچ یک از عبادات خود ندارد و تنها باید زکات را اعاده کند؛ زیرا زکات را به اهل آن پرداخت نکرده است.

پس تعلیلی که برای بطلان زکات بیان شده است نداشتن ولایت نیست، بلکه پرداخت نکردن زکات به اهل آن است؛ درحالی‌که اگر ولایت شرط صحت عمل باشد، باید دلیل بطلان زکات، نداشتن ولایت عنوان می‌شد.

در نتیجه باقی عبادات شخص عامی لزوماً باطل نیست گرچه ممکن است این عبادات به دلیل مطابق نبودن ماتی به با مأمور به باطل باشند و نه به دلیل نداشتن ولایت.

غیر از این روایت، روایات دیگری نیز در این مورد وجود دارند.

اشکال اول به استدلال بر روایت

با وجود اینکه کلام «مرحوم آخوند» در مورد استدلال به این روایت رد شد، اما نمی‌توان با این روایت مسلک اعمی را اثبات کرد؛ زیرا ممکن است که امام علیه‌السلام در این روایت، الفاظ عبادات را در موارد فاسد استعمال کرده باشند؛ درحالی‌که اختلاف بین صحیحی و اعمی در استعمال نیست و:

صحیحی می‌پذیرد که این الفاظ در عبادات فاسد نیز استعمال می‌شوند؛ اما این استعمال را خلاف ظاهر و محتاج به قرینه می‌داند؛

و اعمی نیز می‌پذیرد که این الفاظ در عبادات صحیح استعمال می‌شوند؛ اما این استعمال را خلاف ظاهر و محتاج به قرینه می‌داند.

در نتیجه استعمال اعم از حقیقت و مجاز بوده و نمی‌توان به آن استدلال کرد. «مرحوم آخوند» نیز این نقد را به این استدلال وارد کرده‌اند.

اشکال دوم به استدلال بر روایت

«مرحوم آخوند» معتقد است در این روایات، الفاظ عبادات در عبادات فاسد استعمال نشده‌اند؛ زیرا در ابتدای روایات این‌گونه آمده است: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» و قطعاً نماز فاسد، حج فاسد و... مبنا و ستون برای دین نیستند. پس در این روایات نیز الفاظ عبادات در صحیح به کار رفته‌اند.

ممکن است این سؤال پیش بیاید که چگونه می‌توان گفت این الفاظ در عبادات صحیح به کار رفته‌اند درحالی‌که در خیلی از موارد عبادات فرد عامی به دلیل منطبق نبودن ماتی به با مأمور به باطل است؟ «مرحوم آخوند» در پاسخ به این سؤال می‌گویند: ممکن است استعمال الفاظ عبادات در عبادات صحیح، به حسب اعتقاد خود شخص باشد؛ یعنی چون فرد عامی عبادات خود را صحیح می‌داند، الفاظ «صلاه» و... در صحیح به حسب اعتقاد او به کار رفته و مجاز به حسب اعتقاد خود شخص است؛ همانند اینکه «حضرت موسی علیه‌السلام» در خطاب به «سامری» گوساله‌ی طلایی او را «اله» می‌خواند که به معنای «اله به اعتقاد شخص» است: «وَ أَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ».<sup>4</sup>

بررسی اشکال دوم

این اشکال «مرحوم آخوند» مورد پذیرش است اما در مورد ادامه‌ی کلام ایشان باید به این نکته دقت شود که باید منظور از «اخذ» در عبارت «فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكَوا هَذِهِ يَعْني الْوَلَايَةَ» مشخص شده و روشن شود که مراد اخذ عملی است یا اخذ اعتقادی.

1- به‌طور مثال شخص پس از بیدار شدن از خواب و بدون وضو گرفتن نماز می‌خواند؛ زیرا معتقد است خواب مبطل وضو نیست.

2- «چهل حدیث»، صفحه 577 و 578.

3- وسائل الشیعة، ج 9، ص: 216.

4- سوره‌ی مبارکه‌ی «طه»، آیه‌ی 97.

ظاهر عبارت «مرحوم آخوند» این است که مراد اخذ اعتقادی است؛ اما به نظر می‌آید که مراد اخذ عملی باشد؛ یعنی منظور «نمازی است که انجام شده است» نه «نمازی که به اعتقاد آنها صحیح است». طبق این برداشت معنای روایت این خواهد بود که اگر شخص عامی نمازی را حتی به صورت صحیح انجام دهد، به دلیل ولایت نداشتن از او قبول نمی‌شود.

2. روایت «دعی الصلاة ایام اقرائک»<sup>1</sup>

این روایت در کتاب «کافی» ج 3، صفحه 88 آمده است و همچنین مضمون آن به این صورت تکرار شده است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ [صاحب «تفسیر قمی» و ثقه] عَنْ أَبِيهِ [ابراهیم بن هاشم. ثقه] عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ [از مشایخ ثقات] عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ [جللی. فقیه امامی و ثقه] قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَرْأَةُ تَرَى الدَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ قُلْتُ فَإِنَّهَا تَرَى الطَّهْرَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تَصَلِّي قُلْتُ فَإِنَّهَا تَرَى الدَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَرْبَعَةً قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ تَصْنَعُ مَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ شَهْرٍ فَإِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ عَنْهَا وَ إِلَّا فَهِيَ بِمَثَرَةِ الْمُسْتَحَاضَةِ»<sup>2</sup>.

استدلال اعمی

استدلال اعمی به این روایت این است که امام علیه‌السلام در این روایت حائض را از نماز خواندن نهی کرده‌اند: «تَدْعُ الصَّلَاةَ» و نهی باید به امر مقدور تعلق بگیرد. پس:

حائض باید از نمازی نهی شود که قدرت انجام آن را دارد؛

درحالی‌که حائض نمی‌تواند نماز تام الاجزاء و الشرایط بخواند؛

و به همین جهت مراد از «صلاه» در این روایت «ما یسمى فی العرف صلاه» بوده است که حائض بر آن قدرت دارد.

اشکال اول

«مرحوم آخوند» اشکالی را که به استدلال قبل وارد کردند، در اینجا نیز تکرار می‌کنند. این روایت حداکثر استعمال لفظ در فاسد را ثابت می‌کند و همان‌گونه که گفته شد با صرف استعمال، مسلک اعمی ثابت نمی‌شود.

اشکال دوم

برای اثبات مسلک اعمی این‌گونه استدلال شده است که اگر مراد از «صلاه» در این روایت نماز تام الاجزاء و الشرایط باشد، نهی از نماز خواندن در این روایت نهی از غیرمقدور خواهد بود؛ زیرا حائض قدرت بر نماز تام الاجزاء و الشرایط ندارد و چون نهی به امر مقدور تعلق می‌گیرد، مراد از «صلاه»، نماز عرفی است؛ زیرا حائض قدرت بر این نماز دارد. این استدلال قابل پذیرش نیست؛ زیرا پیش فرض استدلال این است که نهی در این روایت، نهی مولوی است. اگر این نهی، مولوی باشد، استدلال صحیح است؛ زیرا متعلق نهی مولوی مقدور باشد؛ اما اگر این نهی ارشادی باشد، استدلال صحیح نیست؛ زیرا لازم نیست متعلق آن مقدور باشد.

دلیل این تفاوت بین اوامر و نواهی مولوی و ارشادی این است که:

در اوامر و نواهی مولوی غرض این است که مکلف ملزم به انجام یا ترک شود و در نتیجه باید مکلف قدرت بر انجام یا ترک را داشته باشد تا با امر یا نهی داعی بر انجام یا ترک پیدا کند؛

اما در اوامر و نواهی ارشادی غرض این است که شخص به این مطلب ارشاد شود که چون قدرت بر انجام کار ندارد، نباید آن کار را انجام دهد. نهی در این روایت نیز می‌تواند ارشاد به بطلان نماز حائض باشد.

ثمره‌ی مولوی یا ارشادی بودن نهی در این روایت این است که:

اگر نهی مولوی باشد، حتی در صورتی که حائض نماز را به شرع نسبت ندهد؛ یعنی نماز را برای تعلیم، یا به نیت رجاء یا... انجام دهد، باز هم فعل حرامی را مرتکب شده است؛ زیرا در صورت مولوی بودن نهی، حرمت ذاتی شده و ذات عمل حرام می‌شود؛

اما اگر نهی ارشادی باشد، عمل حرمت ذاتی نخواهد داشت و حرمت آن تشریعی خواهد بود. به همین جهت اگر حائض نماز را تعلیم یا... بخواند، فعل او حرام نخواهد بود.

نهی که در این روایت وارد شده است، ارشادی است و حرمت، تشریعی است؛ زیرا در مورد جمع بین تروک حائض و افعال مستحاضه (احتیاط) روایاتی وجود دارد که دال بر این است که زن باید در ایام شک بین حائض یا مستحاضه بودن نماز را به نیت رجاء به جا بیاورد. همچنین فقهای زیادی این مطلب را مطرح کرده‌اند که زن در ایام شک باید احتیاط کند؛ یعنی باید بین تروک حائض و اعمال مستحاضه جمع کند. از مواردی که تمام فقها به آن اشاره کرده‌اند این است که زن در این ایام باید نماز را به نیت رجاء به جا بیاورد. حال در روایتی که بیان شد:

اگر نهی مولوی باشد، حرمت نماز ذاتی خواهد بود و در این صورت زن حتی به نیت رجاء نیز نباید نماز را انجام دهد؛

1- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 88.

2- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 79.

اما اگر نهی ارشادی باشد، حرمت نماز ذاتی نخواهد بود و در صورت انجام دادن آن به رجاء، فعل حرامی انجام نشده است.

در نتیجه با توجه به روایاتی و فتاوایی که در مورد ایام شک هستند و در آنها بیان شده است که زن باید در این ایام نماز را به نیت رجاء به جا بیاورد:

کشف می‌شود که نماز برای حائض حرمت ذاتی ندارد، بلکه حرمت آن تشریعی است؛ و به علت تشریعی بودن حرمت به صورت اینی کشف می‌شود که نهی در مورد آن نیز نهی مولوی نبوده است، بلکه نهی ارشادی بوده است؛

و به علت ارشادی بودن نهی، متعلق آن می‌تواند امری غیرمقدور باشد.

پس همان‌گونه که «مرحوم آخوند» فرمودند:

معلوم نیست «صلاه» در روایتی که ذکر شد، در نماز عرفی به کار رفته باشد؛

و استعمال آن در نماز تام الاجزاء و شرایط نیز مانعی ندارد؛ زیرا می‌تواند ارشاد به عدم قدرت باشد؛

و همچنین گفته شد که با کشف اینی ثابت می‌شود که نهی در این روایت، ارشادی است.

ه) نذر ترک نماز در مکان‌هایی که نماز مکروه است.

این استدلال قبل از «مرحوم آخوند» توسط «میرزای قمی» به صورت تفصیلی مطرح شده است.<sup>1</sup> طبق این استدلال اگر شخصی نذر کند که نماز در حمام را ترک کند، سه مطلب اتفاق می‌افتد:

1. نذر صحیح بوده و منعقد می‌شود.

2. اگر شخص در حمام نماز بخواند، حنث نذر انجام داده و باید کفاره بدهد.

3. اگر شخص در حمام نماز بخواند، نماز او باطل است.

«میرزای قمی» معتقد است:

الف) اگر قائل شویم که الفاظ عبادات برای اعم از عبادات صحیح وضع شده‌اند، جمع بین این سه مطلب ممکن است؛ زیرا طبق مسلک اعمی شخصی که نذر می‌کند «لله علی أن أترك الصلاة في الحمام»، «صلاه» را در معظم عرفی (یا به تعبیر «میرزای قمی»، در ارکان) به کار برده است؛ یعنی نذر این بوده که «هیئت مصلی داشتن را در حمام ترک کنم». پس طبق مسلک اعمی:

1. این نذر صحیح است؛ زیرا آوردن این هیئت در حمام مکروه بوده و در خارج از حمام رجحان دارد.

2. چون نذر این بوده که معظم عرفی را در حمام ترک کند و این شخص معظم عرفی را در نماز آورده است، حنث نذر اتفاق افتاده است.

3. اگر شخص در حمام نماز بخواند، نماز او باطل است؛ زیرا از این عمل نهی شده و به همین سبب فعل مبعد است؛ درحالی‌که عبادت باید مقرب باشد و مبعد نمی‌تواند مقرب باشد.

ب) اما اگر قائل شویم که الفاظ عبادات برای عبادات صحیح وضع شده‌اند، جمع بین این سه مطلب ممکن نیست؛ زیرا طبق مسلک صحیحی شخصی که نذر می‌کند «لله علی أن أترك الصلاة في الحمام»، «صلاه» را در نماز تام الاجزاء و شرایط به کار برده است. پس طبق مسلک صحیحی:

1. این نذر صحیح است؛ زیرا انجام دادن نماز در حمام مکروه بوده و در خارج از نماز رجحان دارد.

2. نذر این بوده که نماز تام الاجزاء و شرایط در حمام ترک شود؛ درحالی‌که به سبب نذر، نمازی که در حمام انجام شده است، نماز فاسد بوده است و در نتیجه حنث نذر اتفاق نیفتاده و نمی‌توان به حنث نذر فتوا داد.

در نتیجه باید گفت که لفظ «صلاه» برای اعم وضع شده است.

ایشان در ادامه می‌فرمایند: اگر قائل به مسلک صحیحی باشیم، محال لازم می‌آید؛ زیرا «کلما يلزم من وجوده عدمه فهو محال» و از تحقق نذر (یا یمین)، عدم نذر لازم می‌آید؛ چون:

تحقق نذر باعث می‌شود به نماز نهی تعلق بگیرد؛

نهی از عبادت باعث فساد عبادت است؛

و فاسد بودن نماز باعث می‌شود که نذر به آن تعلق نگیرد؛ زیرا طبق مسلک صحیحی متعلق نذر نماز صحیح است و پس از تحقق نذر نماز صحیح در حمام امکان ندارد.

به عبارت دیگر طبق مسلک صحیحی از تحقق نذر عدم نذر لازم می‌آید؛ زیرا:

شخص نذر کرده است که نماز صحیح را در حمام ترک کند؛

درحالی‌که با تحقق نذر نماز صحیح در حمام قابل تحقق نیست؛

در نتیجه با تحقق نذر دیگر متعلق نذر ممکن نبوده و نذر نیز صحیح نیست و «کلمایلم من وجوده عدمه فهو محال».

اشکال اول

«مرحوم آخوند» در اشکال به این استدلال می‌گوید: نتیجه‌ی این استدلال این است که شخص در نذر خود «صلاه» را در اعم استعمال کرده است نه در نماز تام الاجزاء و الشرائط؛ درحالی‌که گفته شد که اختلاف صحیحی و اعمی در استعمال نبوده و صحیحی منکر استعمال در اعم نیست.

اشکال دوم

اشکال دیگر «مرحوم آخوند» این است که مراد از «صحیح» در این مثال:

«صحیح لولا النذر» یعنی صحیح به لحاظ تام الاجزاء و الشرائط بودن است؛

نه «صحیح من جمیع الجهات» یعنی صحیح حتی از جهت تعلق نذر به ترک آن.

یعنی اگر کسی نذر کند نماز در حمام را ترک کند، در حقیقت نذر کرده است نمازی را با که صرف نظر از نذر صحیح است یعنی نماز صحیح به عنوان اولی را ترک کند و عملی که انجام دادن آن باعث حنث نذر می‌شود، فاسد به عنوان ثانوی است و اگر به عنوان اولی لحاظ شود، این عمل صحیح است.

به عبارت دیگر نذر که عنوانی ثانوی است موجب بطلان نماز شده است و این نماز به لحاظ اولی تام الاجزاء و الشرائط است؛ یعنی:

آنچه در متعلق نذر اخذ شده ترک نماز صحیح به لحاظ اجزاء و شرایط در حمام بوده است که شخص می‌تواند این نماز را انجام داده و حنث نذر کند؛

و آنچه قابل تحقق نبوده و شخص پس از نذر نمی‌تواند آن را انجام دهد نماز صحیح من جمیع الجهات و با در نظر گرفتن عنوان ثانوی است که این نماز در متعلق نذر اخذ نشده است؛

در نتیجه در این مثال «ما یلزم من وجوده عدمه» لازم نمی‌آید.

کلام استاد

«میرزای قمی» و «مرحوم آخوند» چند مطلب را در این بحث مطرح کردند که باید به بررسی این مطالب بپردازیم.

الف) انعقاد نذر

همان‌گونه که در روایات آمده است، نذر و به شیئی تعلق می‌گیرند که راجح بوده و برای رضای خدا انجام بگیرد؛ درحالی‌که خواندن نماز در حمام رجحانی ندارد. تنها صورتی که این عمل رجحان پیدا می‌کند و نذر منعقد می‌شود این است که نذر به ترک نمازی تعلق بگیرد که واجب و موسع باشد. اگر متعلق نذر چنین نمازی باشد و نذر شود که این نماز در حمام خوانده نشود و خارج از حمام خوانده شود، نذر صحیح خواهد بود. به‌طور مثال خواندن نماز ظهر در حمام و خواندن آن در خارج از حمام رجحان داشته و می‌تواند متعلق نذر واقع شود.

بنابراین:

اگر شخص نذر کند «در حمام نماز نخواند» چه می‌تواند خارج از حمام نماز بخواند و چه نمی‌تواند، نذر او باطل است؛ زیرا متعلق این نذر «ابتغاء مرضات الله» نبوده و حتی ممکن است به ترک نماز واجب منجر شود؛ همچنین اگر شخص نذر کند «نمازهای مستحب را در حمام نخواند»، باز هم نذر او باطل است؛ زیرا گرچه نماز در حمام مکروه است؛ اما کراهت در عبادت به معنای ثواب کمتر است و در نتیجه متعلق نذر «ابتغاء مرضات الله» نیست.

ب) فساد نماز در حمام در صورت نذر

گفته شده این که «در صورت نذر به ترک نماز در حمام، نماز در حمام باطل است» به این علت است که شارع به وفای به نذر امر کرده است و به همین دلیل به نماز در حمام نهی تعلق گرفته و مبعود می‌شود. در نتیجه نماز در حمام نمی‌تواند مقرب باشد و باطل است.

همان‌گونه که «مرحوم امام» بیان می‌کنند،<sup>1</sup> در مورد این مطلب باید گفت:

اگر انحلال را می‌پذیرفتیم و متعلقات اوامر و نواهی را افراد خارجی می‌دانستیم:

نهی از مخالفت با نذر یعنی نهی از نماز که ناشی از نذر است به فرد خارجی تعلق می‌گرفت؛

و امر به نماز هم به فرد خارجی تعلق می‌گرفت؛

و چون نذر عنوان ثانوی است بر «صلاه» که عنوان اولی است مقدم می‌شد و نماز فاسد می‌شد؛

اما با پذیرفتن خطابات قانونیه:

نهی از مخالفت با نذر به طبیعت مخالفت با نذر تعلق می‌گیرد؛

و امر به نماز هم به طبیعت نماز تعلق می‌گیرد؛

و مکلف می‌توانسته که طبیعت نماز را انجام دهد بدون اینکه با نذر مخالفت کند؛ اما با سوء اختیار خود، نماز را در حمام خوانده است و نماز او هم متعلق نهی و هم متعلق امر شده است. پس اجتماع امر و نهی در این مورد ناشی از سوء اختیار عبد است نه به سبب اوامر و نواهی مولا و به همین دلیل اگر اجماعی وجود نداشته باشد:<sup>1</sup>

این شخص گرچه به سبب مخالفت با نذر گناهکار است؛  
اما نمازی که خوانده است صحیح است.<sup>2</sup>

ج) حنث نذر به سبب خواندن نماز  
این مطلب مورد قبول است.

د) بررسی اشکال اول «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» در این اشکال گفتند که این استدلال حداکثر استعمال در اعم را ثابت می‌کند و صحیحی نیز منکر این استعمال نیست.

این اشکال وارد نیست؛ زیرا همان‌گونه که در عبارت «میرزای قمی» آمده مستدل در صدد بیان این مطلب است که وقتی شخص نذر می‌کند که نماز در حمام را ترک کند، لفظ «نماز» را در معنایی مجازی به کار نبرده است، بلکه لفظ «نماز» را در صیغهی نذر در همان معنایی استعمال کرده که در موارد دیگر در آن معنا استعمال می‌کرده است.

اگر لفظ «صلاه» در آیه یا روایتی استعمال می‌شد، مستعمل شارع بود و می‌توانستیم بگوییم استعمال اعم از حقیقت و مجاز است؛ اما در مثال نذر مستعمل خود ما هستیم و بالوجدان مشاهده می‌کنیم که لفظ «صلاه» را در «لله علی أن أترك الصلاة فی الحمام و اصلیهما خارج الحمام» در همان معنایی استعمال کرده‌ایم که در دیگر موارد در آن معنا استعمال می‌کنیم.

ه) بررسی اشکال دوم «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» در این اشکال گفتند که مراد از «صحیح» در متعلق نذر «صحیح لولا النذر» است که این کلام مورد قبول است؛ یعنی «صلاه» در جمله‌ی «لله علی أن أترك الصلاة فی الحمام و اصلیهما خارج الحمام» در صحیح به معنای تام الاجزاء و شرایط به کار رفته است نه در اعم و معظم عرفی و این که نماز از ناحیه‌ی دیگری مانند نذر نهی دارد، در صیغهی نذر اراده نشده است.

7. صحیح و اعم در معاملات

الف) جاری بودن یا نبودن نزاع در معاملات  
قول مشهور

«مرحوم آخوند»، «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم آقا ضیاء» و... معتقدند نزاع صحیح و اعم؛  
در معاملات سببی جاری است؛  
اما در معاملات مسببی جاری نیست.

دلیل

بحث صحیح و اعم در صورتی جاری است که شیء مرکبی داشته باشیم و نزاع در این باشد که الفاظ:

برای مجموع این اجزاء یعنی شیء تام الاجزاء و شرایط وضع شده‌اند؛

یا برای معظم این اجزاء یعنی اعم از تام الاجزاء و شرایط وضع شده‌اند.

با توجه به این مطلب، نزاع صحیح و اعم:

در عبادات جاری است؛ زیرا عبادات مرکب بوده و این نزاع در آنها جریان دارد که الفاظ عبادات برای عبادات تام الاجزاء و شرایط وضع شده‌اند یا برای معظم اجزاء آنها؛

در معاملات سببی نیز جاری است؛ زیرا معاملات سببی مرکب و دارای اجزاء هستند. به‌طور مثال عقد بیع دارای اجزاء و شرایطی است که ممکن است در تعداد آنها اختلاف شود و به همین دلیل این نزاع در آنها جریان دارد که «بیع سببی» برای بیع تام الاجزاء و شرایط وضع شده است یا برای معظم آنها؛

اما در معاملات مسببی جاری نیست؛ زیرا معاملات مسببی مرکب نیستند، بلکه بسیط و دایر بین وجود و عدم هستند؛ یعنی یا آن مسبب مترتب می‌شود و یا مترتب نمی‌شود. به‌طور مثال انتقال ملکیت یا هست و یا نیست و دارای اجزاء و شرایط نیست و لذا اعم بودن در آن مطرح نمی‌شود.

در نتیجه نزاع صحیح و اعم در معاملات، تنها در معاملات سببی جاری است که:

اگر مسلک صحیحی را بپذیریم، معاملات سببی را ظاهر در معامله تام الاجزاء و شرایط می‌دانیم؛ به‌طور مثال طبق مسلک صحیحی نهی از «بیع» در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّى لِّلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُّوا الْبَيْعَ»<sup>3</sup> ظهور در بیع تام الاجزاء و شرایط دارد؛ یعنی اگر مقداری از بیع در زمان نماز جمعه و مقداری

1- در مسئله‌ی نماز خواندن در مکان غصبی به جهت وجود اجماع و شهرت قدامیه بر باطل بودن نماز در صورت علم به غصبی بودن مکان، حکم به بطلان نماز می‌کنیم اما در جایی که چنین اجماعی نباشد، حکم به صحت نماز می‌کنیم؛ مانند جایی که شخص جهل قصوری به غصبی بودن مکان دارد.

2- این نماز از جهت حسن فعلی صحیح است و از جهت حسن فاعلی نیز مشکلی ندارد؛ زیرا اگر در هنگام نماز تلفت به نذر نباشد، قصد قربت از او متمشی می‌شود.

3- سوره‌ی مبارکه «جمعه» آیه‌ی 9.

از آن پس از نماز جمعه انجام شود، این بیع بدون اشکال خواهد بود؛ و اگر مسلک اعمی را بپذیریم، معاملات سببی را ظاهر در معاملاتی عرفی می‌دانیم.

اشکال

معتمدیم نزاع صحیح و اعم در معاملات، مختص به معاملات سببی نبوده و در معاملات مسببی نیز جاری است. برای توضیح این مطلب باید گفت که این‌گونه نیست که صرفاً یک مسبب داشته باشیم، بلکه:

بعضی از مسبب‌ها توسط عاقد قصد و اعتبار شده‌اند. به‌طور مثال در عقد بیع، دو طرف معامله با خواندن ایجاب و قبول قصد کرده‌اند که ملکیت ثمن به فروشنده و ملکیت مثنی هم به خریدار منتقل شود؛

و بعضی از مسبب‌ها علاوه بر قصد و اعتبار عاقد، توسط عقلا نیز امضاء شده‌اند؛

و بعضی از مسبب‌ها توسط شارع نیز امضاء شده‌اند.

پس می‌توان گفت که این نزاع در معاملات مسببی جاری است که منظور از معاملات مسببی مانند انتقال ملکیت:

انتقال ملکیتی است که عاقد آن را اعتبار کرده است؛

یا انتقال ملکیتی است که عقلا نیز آن را اعتبار کرده باشند؛

یا انتقال ملکیتی است که توسط شارع نیز مورد امضاء قرار گرفته باشد.

در نتیجه برای تصویر نزاع صحیح و اعم صرفاً محدود به اجزاء و شرایط نیستیم و به همین دلیل نزاع منحصر در اشیاء مرکب نیست.

برای روشن‌تر شدن این مطلب به این مثال توجه کنید: همان‌گونه که در روایات آمده است، مجوس ازدواج با بعضی از محارم را جایز می‌دانند. برای برقرار شدن این ازدواج:

طرفین عقد قرارداد ازدواج را می‌خوانند و امری را اعتبار می‌کنند؛

اما این ازدواج توسط شارع امضاء نشده است.

در این مثال:

ازدواج مسببی‌ای که متعاقبین آن را اعتبار کرده‌اند، محقق است؛

اما ازدواج مسببی‌ای که شارع آن را امضاء کرده باشد، محقق نیست.

حال سؤال این است که آیا می‌توان به کسی که چنین ازدواجی انجام داده است نسبت زنا داد یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال باید روشن شود که منظور از «نکاح» در این مطلب که «اگر کسی نکاح داشته باشد، نمی‌توان به او نسبت زنا داد» چیست:

اگر منظور از آن «نکاح صحیح» باشد، چون نکاحی که صورت گرفته توسط شارع امضاء نشده است، زن و مرد زناکار بوده و فرزند آنها نیز حلال زاده نیست؛

اما اگر منظور از آن «نکاح اعمی» است (آنچه در عرف نکاح نامیده می‌شود)، چون اعتباری که برای ازدواج انجام گرفته است، در عرف مجوس نکاح محسوب می‌شود، نکاح اعمی در مورد زن و مرد صدق می‌کند.

در این زمینه روایاتی وجود دارند که نشان می‌دهند نکاح مسببی‌ای که مجوس آن را اعتبار کرده است مانع از قذف می‌شود؛ هرچند این نکاح مورد پذیرش ما نباشد:

1. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَذَفَ رَجُلٌ مَجُوسِيًّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ لَهُ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّهُ يَنْكُحُ أُمَّهُ وَ أُخْتَهُ فَقَالَ ذَاكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ»<sup>1</sup>.

تمام راویان این سند، فقیه، امامی و ثقه بوده و راوی اختلافی بین آنها نیست.

2. «رُوي أَنَّ رَجُلًا سَبَّ مَجُوسِيًّا بِحَضْرَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَبَّرَهُ وَ نَهَاها عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِأُمِّهِ فَقَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ ذَلِكَ عِنْدَهُمُ النِّكَاحُ»<sup>2</sup>.

در این روایات لفظ «نکاح» در معنای مسببی و در معنای اعم استعمال شده است؛ یعنی همان نکاحی که دو طرف عقد آن را قصد کرده‌اند هرچند شارع آن را اعتبار نکرده باشد.

در نتیجه نزاع صحیح و اعم منحصر در معاملات سببی نیست، بلکه در معاملات مسببی نیز جاری است؛ با این تفاوت که: نحوه‌ی طرح نزاع در معاملات سببی مانند طرح نزاع در عبادات یعنی به لحاظ اجزاء و شرایط است؛

و نحوه‌ی طرح نزاع در معاملات مسببی به لحاظ اعتبار طرفین عقد یا اعتبار طرفین عقد به همراه امضاء عقلا یا اعتبار طرفین عقد به همراه امضاء شارع است.

ب) صحیح با اعم بودن وضع الفاظ برای معاملات

کلام «مرحوم آخوند»

ایشان پس از بیان جریان داشتن نزاع در معاملات سببی می‌فرمایند در معاملات سببی، الفاظ معاملات شرعاً و عرفاً برای معاملات صحیح یعنی معاملات تام الاجزاء و الشرایط و عقود و ایقاع مؤثر وضع شده‌اند.

1- وسائل الشیعة، ج 26، ص: 318.

2- تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)؛ ج 9؛ ص 365.

با مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که در معاملات سببی نیز اعمی هستیم؛ یعنی:

آنچه در ابتدا در موضوع له اخذ شده و در مستعمل فیه می‌آید و به ذهن متبادر می‌شود، معظم اجزاء عرفی است؛ اما مراد جدی شارع معظم عرفی نیست و شارع با خطاب‌های منفصل این مطلب را بیان می‌کند که علاوه بر اجزائی که عرف آنها را لازم می‌داند، اجزاء دیگری را نیز لازم می‌دانم.

به‌طور مثال عرف در بیع سببی بلوغ متعاقبین را شرط نمی‌داند و به همین دلیل با شنیدن بیع، بلوغ به ذهن عموم مردم متبادر نمی‌شود و شارع با خطابی منفصل این مطلب را بیان می‌کند که (حداقل در مورد امور خطیره) بلوغ را نیز شرط می‌دانم.

این خطابات، منفصل و از باب تعدد دال و مدلول هستند و در موضوع له نیستند؛ یعنی اگر بیعی انجام شد و این بیع واجد شروط عرفی و فاقد شرط شرعی بود:

عرفا بیع سببی وجود دارد؛

اما این بیع در نظر شارع فاسد است.

در معاملات مسببی نیز معتقدیم امضاء شارع نمی‌تواند در موضوع له اخذ بشود؛ یعنی موضوع له نکاح مسببی، نکاح امضاء شده توسط شارع نیست؛ زیرا:

امضاء شارع، حکم است؛

و حکم متأخر از موضوع است؛

و اخذ آن در موضوع، اخذ متأخر در متقدم است.

به‌طور مثال «احل الله البیع» به عنوان نمونه‌ای برای بیع مسببی ذکر می‌شود؛ یعنی معنای آیه این است که «خداوند بیع مسببی و انتقال ملکیت را امضاء کرده است». اگر «بیع مسببی» برای «انتقالی که شارع آن را امضاء کرده است» وضع شده باشد، «احل الله البیع» قضیه‌ی ضروری‌ی به شرط محمول خواهد شد؛ درحالی‌که متبادر از این عبارت این‌گونه نیست؛ یعنی معنای آیه این نیست که «خداوند بیعی را که امضاء کرده است، حلال کرده است».

پس «حلیت» که امضاء شارع است، حکم بوده و در موضوع اخذ نمی‌شود.

در نتیجه هم موضوع له معاملات سببی و هم موضوع له معاملات مسببی، اعم است؛ یعنی:

در جایی که معظم عرفی سبب محقق باشد، موضوع له بیع، نکاح و... وجود دارد؛

و در جایی که معظم عرفی مسبب اعم از امضاء شده یا امضاء نشده توسط شارع محقق باشد، موضوع له وجود دارد و امضای شارع حکم بوده و در موضوع له اخذ نمی‌شود.

نکته: آنچه در معاملات مقوم عرفی است، انشاء است و اگر عرفاً انشاء صدق نکند، معظم عرفی صادق نبوده و به نظر عرف، معامله (چه سببی و چه مسببی) صدق نمی‌کند. به‌طور مثال با صرف اعتبار نفسانی بیع، بدون ابراز و انشاء حتی عرفا نیز بیع صدق نمی‌کند.

نکته: در بعضی از موارد شارع امضاء را در موضوع اخذ می‌کند. به‌طور مثال در روایت «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرَقَا وَ صَاحِبُ الْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ...»<sup>1</sup> این‌گونه است؛ زیرا «بیعان» در صورتی خیار دارند که بیع آنها امضاء شده باشد. در چنین مواردی مراد از موضوع، معامله‌ای است که توسط شارع امضاء شده باشد؛ اما این مطلب به این معنا نیست که «بیع» برای کسی وضع شده است که «بیع» او توسط شارع امضاء شده است، بلکه امضاء شارع از طریق تعدد دال و مدلول فهمیده می‌شود.

ج) منشأ تفاوت شرع و عرف در معاملات

طبق کلام «مرحوم آخوند» هم شرع و هم عرف وضع الفاظ معاملات را برای معاملات صحیح می‌دانند؛ درحالی‌که در برخی از موارد بین شرع و عرف تفاوت دارد. به‌طور مثال بیع صبی در امور [احتمالاً غیر خطیره باشد. به صوت مراجعه شود] خطیره:

طبق عرف صحیح است؛ زیرا عرف بلوغ را در بیع شرط نمی‌داند؛

اما طبق شرع صحیح نیست؛ زیرا شرع بلوغ را در بیع شرط می‌داند.

سؤال این است که منشأ تفاوت‌های بین شرع و عرف چیست و اگر هم عرف و هم شرع وضع الفاظ معاملات را برای معاملات صحیح می‌دانند، چرا این تفاوت‌ها به وجود آمده است؟

سه قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

تخطئه در مصداق که قول «مرحوم آخوند» است؛

تخطئه در مفهوم که قول مشهور («مرحوم امام»، «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی») است؛

و تخطئه در ملاک که قول «مرحوم اصفهانی» و مختار است.

پاسخ «مرحوم آخوند»

«مرحوم آخوند» در توجیه اختلافات بین شرع و عرف معتقد است که این اختلافات تخطئه در مصداق هستند؛ یعنی اختلاف شارع با عرف:

در معنا نیست؛ به طور مثال بیع هم در عرف و هم در شرع به معنای «تملیک عین بعوض» است؛ بلکه در مصداق است؛ یعنی عرف تصور می‌کند که یک معامله مصداق «تملیک عین بعوض» هست و شارع این تصور عرف را تخطئه کرده و معامله را مصداق «تملیک عین بعوض» نمی‌داند. تخطئه در مصداق همانند این است که شخصی تصور کند مایعی شراب است و شخص دیگری بگوید این مایع، سرکه شده و شراب نیست. در این مثال، اختلاف این دو شخص:

در معنای شراب و سرکه نیست، بلکه در این است که شخص اول مایع را مصداق شراب می‌داندسته و شخص دوم این تصور را تخطئه کرده است. پاسخ مشهور<sup>1</sup>

مشهور در رد کلام «مرحوم آخوند» می‌گوید: تخطئه‌ی مصداقی در اعتباریات معنا ندارد و مربوط به تکوینیات است؛ به طور مثال:

مایعی که در ظرف وجود دارد، واقعی عینی است که شخصی آن را مصداق شراب می‌پندارد و دیگری این تصور را تخطئه می‌کند؛

اما در اعتباریات، مصداقیت وابسته به اعتبار معتبر است و طبق یک اعتبار، یک شیء مصداق الف است و طبق اعتبار دیگر همان شیء مصداق ب است؛ به طور مثال احترامی که بین اشخاص نظامی وجود دارد، دارای شکل خاصی است که این نحو از احترام در عرف و اعتبار نظامی احترام محسوب می‌شود اما بین اشخاص دیگر احترام محسوب نمی‌شود و در محیطی خارج از محیط نظامی که اعتبار متفاوت دارد، برای احترام گذاشتن چنین رفتاری انجام نمی‌شود.

تفاوت بین شرع و عرف در معاملات نیز به سبب تفاوت در اعتبار است؛ یعنی:

عرف اعتباری دارد که طبق آن معامله را صحیح می‌داند؛

اما شارع این اعتبار را نمی‌پذیرد و اعتبار را به نحو دیگری انجام می‌دهد.

در نتیجه تخطئه شرع به دلیل تفاوت اعتبار معتبر است و از آنجایی که «مرحوم آخوند» موضوع له الفاظ معاملات را معاملات صحیح و مؤثر می‌دانند و اعتبار در صحت دخیل است، باید موضوع له صحیح را نزد شرع و عرف متفاوت بدانند.

به عبارت دیگر ایشان باید بپذیرند که معامله‌ی صحیح و مؤثر نزد شارع با معامله‌ی صحیح و مؤثر نزد عرف تفاوت دارد؛ زیرا:

اعتبار شرع و عرف تفاوت دارد و هر کدام از شرع و عرف معامله‌ای را صحیح می‌دانند که طبق اعتبار خودشان باشد؛

و صحیحی موضوع له را معامله‌ی صحیح می‌داند؛

پس صحیح نزد شرع با صحیح نزد عرف تفاوت دارد و تخطئه‌ی شرع در موضوع له و مفهوم است؛ یعنی شارع در مفهوم تصرف کرده و اجزاء و قیودی را (مانند بلوغ) به آن مفهوم اضافه کرده است.

پاسخ «مرحوم اصفهانی»<sup>2</sup>

اختلاف بین شرع و عرف:

نه صرف اختلاف مصداقی است که کلام «مرحوم آخوند» بود؛

و نه صرف اختلاف مفهومی و اعتبار است که کلام مشهور است؛

بلکه در ملاک‌هایی است که منشأ اعتبار است؛ یعنی شرع، عرف را نسبت به ملاک تخطئه می‌کند.

توضیح اینکه:

هم اعتبار شارع اعتبار محض نیست، بلکه طبق مذهب امامیه احکام تابع مصالح و مفاسد است؛

و هم اعتبار عرف اعتبار محض نیست، بلکه تابع ملاک‌هایی است که به آنها دست پیدا کرده است. به طور مثال عرف مالک بودن یا اذن از مالک داشتن را به این سبب در بیع شرط می‌داند که به دنبال حفظ نظام اجتماعی و... است.

مخالفت شرع با عرف نیز به این سبب است که شارع به مصالح و مفاسدی آگاه است که عرف از آنها بی‌اطلاع است و اگر عرف نیز از آنها مطلع می‌شد، همان اعتباری را انجام می‌داد که شارع انجام داده است: «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».<sup>3</sup>

1- «مرحوم امام» در «مناهج الوصول»، جلد 1، صفحه 170 و 171؛ «مرحوم تبریزی» در «دروس فی مسائل علم الاصول»، جلد 2، صفحه 138.

2- «نهایه الدرایه»، جلد 1، صفحه 137.

3- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره آیه 216.

د) مترتب شدن یا نشدن ثمره بر فرض جاری بودن نزاع  
آیا ثمره‌ای که برای بحث صحیح و اعم گفته شد در معاملات نیز جاری است؟ یعنی اگر شک کردیم که علاوه بر مسمی شرطیت یا جزئیت شیئی دیگری نیز برای صحت معامله لازم است یا خیر، آیا می‌توان گفت:  
در صورت پذیرش مسلک صحیحی نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد؛  
و در صورت پذیرش مسلک اعمی می‌توان به اطلاق تمسک کرد؟  
به‌طور مثال اگر شک کردیم که در صحت بیع تلفظ ایجاب و قبول لازم است یا ایجاب و قبول بدون لفظ نیز صحیح است، آیا می‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع»<sup>1</sup> (در صورت اطلاق داشتن) تمسک کرد یا خیر؟  
کلام «مرحوم آخوند»

برخلاف عبادات، در غالب موارد هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به اطلاق تمسک کنند و به همین دلیل این ثمره در غالب معاملات جاری نیست و تنها موارد اندکی وجود دارند که این ثمره در آنها جاری می‌شود.  
علت عدم جریان ثمره در معاملات این است که شارع در معاملات اصطلاحات جدیدی را وضع نکرده است، بلکه معاملات را در معانی عرفیه‌ای که داشته‌اند به کار برده است. این مطلب:

هم در مورد احکام امضایی مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع» صادق است؛ یعنی «بیع» در این آیه در همان معنای عرفی به کار رفته است؛

و هم در مورد احکام تأسیسی مانند «قُلْتُ لَهُ مَا الشَّرْطُ فِي الْحَيَوَانِ فَقَالَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلْمُشْتَرَى»؛<sup>2</sup> که در عرف برای خریدار حیوان سه روز خیار وجود ندارد و این حکم تأسیسی است و در این حکم نیز در کلماتی مانند «مشتري» و... تصرفی انجام نشده است.

پس شارع در معاملات در مسمی تصرف نمی‌کند، بلکه تصرف او در ناحیه‌ی حکم است؛ به‌طور مثال:

گاهی شرع معامله‌ای عرفی را رد می‌کند؛ مانند معامله‌ی ربوی؛

و گاهی شرع معامله‌ای عرفی را با تصرفی که در آن انجام می‌دهد، می‌پذیرد؛ مانند بیع که شارع شرط بلوغ را نیز به آن اضافه می‌کند؛

و گاهی شرع معامله‌ای را صحیح می‌داند که عرف حکم به بطلان آن می‌دهد؛ مانند بیع محتضر که عرف آن را نمی‌پذیرد؛ اما شرع به شرط اینکه محتضر دارای ادراک و تشخیص باشد، بیع محتضر، تصرف و نقل و انتقال او را می‌پذیرد.

پس:

در تمامی مواردی که ذکر شد، در مسمی تصرف نشده است، بلکه تصرف در حکم بوده است؛

اما اختلاف صحیح و اعم در مسمی است؛

و در نتیجه نزاع صحیح و اعم در معاملات بدون ثمره است؛ زیرا در هر دو صورت در معاملات باید به معنای عرفی آن رجوع کرد.

جاری شدن ثمره تنها در صورتی است که عرف معظم اجزاء را بداند اما در تام الاجزاء و الشرائط بودن معامله شک کند که در این صورت:

طبق مسلک صحیح چون مؤثر عرفی وجود ندارد، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد.

و طبق مسلک اعمی چون معظم عرفی وجود دارد، می‌توان به اطلاق تمسک کرد.

به‌طور مثال در مورد بیع کسی که در حال احتضار است:

معظم عرفی بیع وجود دارد،

اما عرف در اثر داشتن نقل و انتقال در حال احتضار تردید می‌کند و شارع این نقل و انتقال را امضا می‌کند؛

حال اگر شک کنیم که شارع در معامله‌ی محتضر تلفظ ایجاب و قبول را لازم می‌داند یا خیر:

صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا:

به نظر او مؤثر نزد شارع همان مؤثر عرفی است؛

و مؤثر عرفی بودن این بیع مورد تردید است؛

اما اعمی می‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا معظم عرفی وجود دارد.

کلام نقل شده توسط «مرحوم نائینی»<sup>3</sup>

این کلام نقطه‌ی مقابل کلام «مرحوم آخوند» است. طبق این قول، نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند و به همین دلیل این ثمره در معاملات جاری نمی‌شود. طبق این قول کلام «مرحوم آخوند» صحیح نیست؛ زیرا:

1- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره آیه 275.

2- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 5؛ ص 170.

3- «اجود التقريرات»، جلد 1، صفحه 49. علمای دیگری مانند «مرحوم نراقی» و «مرحوم خویی» نیز این قول را نقل کرده‌اند.

اگر خطابات شرعیه در مقام امضاء اسباب بودند، کلام «مرحوم آخوند» صحیح بود؛ یعنی اگر در اجزاء و شرایطی زائد بر مسمای عرفی معاملات سببی شک می‌کردیم، می‌توانستیم بگوییم از آنجایی که مؤثر شرعی همان مؤثر عرفی است، هم صحیحی و هم اعمی می‌توانند به اطلاق تمسک کنند و تنها در صورتی که عرف در مؤثر بودن عقد شک داشته باشد تمسک به اطلاق برای صحیحی ممکن نیست؛ درحالی‌که:

خطابات شرعیه ناظر به مسببات (مثلاً صورت گرفتن یا نگرفتن انتقال ملکیت) هستند؛ و مسبب دایر بین وجود و عدم بوده و نزاع صحیح و اعم و اطلاق در آن معنا ندارد؛ به همین دلیل نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند.

به عبارت دیگر:

نزاع صحیح و اعم در معاملات سببی است؛

اما خطابات شرعی ناظر به معاملات مسببی هستند؛

و به همین دلیل در اسباب، اطلاقی وجود ندارد و در نتیجه نه صحیحی و نه اعمی نمی‌توانند در معاملات سببی به اطلاق تمسک کنند.

تنها مثالی که می‌توان فرض کرد ناظر به اسباب باشد، خطاب «اوفوا بالعقود» است؛ زیرا عقد سبب معامله است نه مسبب؛ اما این مثال نیز قابل پذیرش نیست. توضیح اینکه مدعای ناظر بودن خطابات شرعیه به مسببات، به دلیل ظهورات الفاظ نیست. درست است که ظهور برخی از روایات در اسباب معاملات است؛ اما حکم عقل این است که سبب یعنی عقد، ایقاع و... امری آنی الوجود بوده و دوام ندارد. آنچه قابلیت بقا دارد مسبب است و به همین دلیل گرچه ظاهر «اوفوا بالعقود» این است که وجوب وفا متعلق به سبب است اما در حقیقت وجوب وفا متعلق به مسبب است؛ زیرا: مسبب است که قابلیت بقا دارد و می‌توان در مورد آن گفت که بقاء آن لازم است یا خیر؛ اما سبب در یک آن حاصل می‌شود و وجوب وفا نسبت به آن معنا ندارد.

اشکال اول<sup>1</sup>

حتی اگر خطابات شرعیه ناظر به مسبب باشند، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا خطابات شرعیه اماره و کاشف از وجود واقعی هستند نه اصل عملی. به همین دلیل حتی اگر خطابات شرعیه ناظر به مسببات باشند، به دلیل برهان ائی لازمی آنها امضاء سبب است.

توضیح اینکه امضاء به معنای اعتبار است. به‌طور مثال دو طرف عقد ملکیت را فرض می‌کنند و با ابراز و انشاء این ملکیت، عرف آن را امضاء می‌کند و سپس شارع این ملکیت را امضاء یا رد می‌کند و این امضاء، اعتبار ملکیت است. حال اگر این اعتبار با اماره به ما برسد، لوازم عقلی و عادی آن نیز حجت است؛ یعنی اگر امضاء مسبب به واسطه‌ی اماره باشد، کشف می‌شود که سبب نیز امضاء شده است. به‌طور مثال «احل الله البیع» امضاء مسبب و حلال دانستن انتقال ملکیت است که از این مطلب کشف می‌شود که ایجاب و قبول نیز مورد پذیرش شارع بوده است. البته اگر در مسبب اصل عملی جاری شود، امضاء سبب کشف نمی‌شود؛ زیرا اصل مثبت بوده و حجت نیست.

اشکال دوم

در توضیح کلام دوم گفته شد که چون سبب تکوینا قابلیت بقاء ندارد، خطابات شرعیه‌ای مانند «اوفوا بالعقود» که ظاهر آنها تعلق خطاب به سبب است باید تأویل شوند و آنها را ناظر به مسبب دانست.

این مطلب نیز مورد پذیرش نیست؛ زیرا در این کلام بین تکوین و اعتبار خلط شده است؛ یعنی گرچه سبب: به لحاظ تکوینی سبب آنی الوجود است؛

اما به لحاظ اعتبار قابلیت بقاء داشته و ادامه دارد.

به‌طور مثال گرچه عقد نکاح تکوینا آنی الوجود است اما به لحاظ اعتبار قابلیت بقاء دارد؛ یعنی اموری مانند نفقه و... باقی بوده و عقد نکاح اعتباراً باقی است.

حکم به وجوب وفا نیز متعلق به اعتبار است نه به تکوین؛ یعنی «اوفوا بالعقود»:

درصدد بیان این مطلب نیست که وجود تکوینی عقد را ادامه دهید تا این‌گونه اشکال شود که وجود تکوینی عقد قابلیت بقا ندارد و به همین دلیل باید از ظهور دست کشید،

بلکه برای این بیان شده که گفته شود به اعتباری که کرده‌اید ملتزم باشید.

پس این خطابات متعلق به وجود اعتباری سبب هستند که قابلیت بقاء دارد. اموری مانند فسخ و اقاله شاهد قابلیت بقاء داشتن وجود اعتباری عقد هستند؛ زیرا فسخ متعلق به عقد است و آن را فسخ می‌کند و عقد تکوینی دیگر وجود ندارد تا قابل فسخ باشد، بلکه این اعتبار عقد است که قابلیت بقاء داشته و فسخ می‌شود.

پس وجود اعتباری عقد همان‌گونه که با اموری مانند فسخ و اقاله الغا می‌شود، قابلیت بقاء نیز دارد و خطابات‌ی مانند «اوفوا بالعقود» امر به ابقاء آن می‌کند.

1- «مرحوم نائینی» نیز به این کلام پاسخ داده‌اند؛ اما این پاسخ ساده‌تر بوده و نیازی به طرح آن پاسخ نیست.

ظاهر کلام این است که «اوفوا بالعقود» تنها مثالی است که ظاهر در تعلق به اسباب دارد و با تأویل این مورد دیگر مثالی نیست که ظاهر در تعلق خطاب به سبب باشد؛ درحالی که مثال های دیگری نیز در این مورد وجود دارند: «إِذَا تُؤَدَّى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ». «بیع» در این آیهی شریفه، بیع سببی است؛ زیرا به قرینهی سیاق از بیعی نهی شده است که با خواندن نماز جمعه سازگار نیست و این بیع، بیع سببی است نه بیع مسببی.<sup>1</sup>

اشکال «مرحوم نائینی»<sup>2</sup>

ایشان پس از نقل این کلام این گونه به آن اشکال می کنند که:

اشتباه «مرحوم آخوند» و قائلین به این مطلب این است که تصور کرده اند معاملات، سببی و مسببی یا به تعبیری مصدری و اسم مصدری هستند و به همین دلیل این گونه اشکال کرده اند که ثمره در صورتی جاری می شود که خطابات شرعی در مقام بیان سبب باشند؛ درحالی که خطابات شرعی در مقام بیان مسبب هستند؛ درحالی که معاملات سببی و مسببی نیستند، بلکه:

ایجاب و قبول که در معاملات سبب نام می گیرند، صرفاً ابزار و آلت هستند؛ و اموری مانند انتقال ملکیت که در معاملات مسبب نام می گیرند، صرفاً ذی الاله هستند. و در حقیقت سبب، ارادهی منشی به همراه امضاء شارع است.

به طور مثال:

در امور تکوینی شخص به دنبال باز کردن در است و با کلید این کار را انجام می دهد. در این مثال کلید سبب نام می گیرد؛ درحالی که سبب باز شدن در کلید نیست، بلکه حرکت دست انسان است و کلید صرفاً ابزاری است که انسان به کمک آن به هدف خود یعنی باز شدن در می رسد؛

در معاملات نیز شخص به دنبال این است که شیئی را به ملکیت خود در بیاورد و این کار را با ایجاب و قبول انجام می دهد. در این مثال ایجاب و قبول سبب نام می گیرد؛ درحالی که سبب ملکیت ایجاب و قبول نیست، بلکه ارادهی دو طرف معامله است و ایجاب و قبول صرفاً ابزاری است که انسان به کمک آن به هدف خود یعنی مالک شدن شیء می رسد.

با توجه به این مطالب اصلاً اشکال ناظر نبودن خطابات شرعی به سبب پیش نمی آید.

بررسی اشکال «مرحوم نائینی»

اینکه «ایجاب و قبول در حقیقت سبب نیستند بلکه ابزار هستند» مورد پذیرش است؛ اما این مطلب اشکالی به کلام نیست؛ زیرا:

اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته شود، در اینجا نیز می توان گفت درست است که خطابات شرعی در مقام بیان ذی الاله هستند؛ اما پذیرش ذی الاله به صورت اتئی کاشف از پذیرش ابزار است؛ یعنی اگر غرض دو طرف معامله محقق شده باشد، کشف می شود که ابزاری که برای این کار به کار برده اند، مورد پذیرش است؛

اما اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته نشود، ابزار بودن اموری مانند ایجاب و قبول و سبب نبودن آنها تغییری در بحث ایجاد نمی کند؛ زیرا می توان کلام را به این نحو بیان کرد که خطابات شرعی ناظر به ابزار نیستند، بلکه ناظر به غرض هستند و چون غرض دایر بین وجود و عدم است، ثمره صحیح و اعم در معاملات جاری نمی شود.

به تعبیر دیگر گرچه سبب نبودن ایجاب و قبول مورد پذیرش است اما این مطلب اشکالی به کلام نیست؛ زیرا همان گونه که سبب و مسبب دو شیء هستند، ابزار (ایجاب و قبول) و ذی الاله (غرض مانند ملکیت) نیز دو شیء هستند و چون خطاب ناظر به ذی الاله است:

اگر کاشفیت پذیرفته شود، می توان گفت پذیرش ذی الاله کشف می کند که ابزار نیز ابزار تمامی بوده و مورد پذیرش قرار گرفته است؛

و اگر کاشفیت پذیرفته نشود، ثمره جاری نمی شود و نمی توان به کلام اشکال وارد کرد.

اشکال «مرحوم خویی»<sup>3</sup>

ایشان نیز همانند «مرحوم نائینی» ایجاب و قبول و انتقال ملکیت را سبب و مسبب نمی دانند. تفاوت کلام ایشان با کلام «مرحوم نائینی» این است که:

«مرحوم نائینی» ایجاب و قبول را ابزار و سبب را اعتبار در ذهن دو طرف معامله به همراه انشاء شارع می دانستند؛

1- طبق مختار که نزاع صحیح و اعم را منحصر در معاملات سببی ندانسته و آن را به معاملات مسببی نیز تعمیم می دهد، اشکال چهارم این است که حتی اگر خطابات شرعیه ظاهر در تعلق به مسببات باشند، باز هم ثمره جاری می شود.

2- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه 49. این کلام «مرحوم نائینی» نوع نگاه ایشان به معاملات را نشان می دهد.

3- محاضرات فی اصول الفقه، جلد اول، صفحه 192.

اما «مرحوم خویی» معتقدند سبب، مجموع مبرز و مبرز است؛ یعنی برای انتقال ملکیت: مبرزی وجود دارد که اعتبار در ذهن متعاقبین است؛ و مبرزی وجود دارد که الفاظ ایجاب و قبول است؛ و مجموع این دو سبب بوده و باعث تحقق معامله می‌شود.

با صرف تصور ملکیت و بدون ایجاب و قبول، بیع محقق نمی‌شود و همچنین با ایجاب و قبول صوری نیز بیع محقق نمی‌شود؛ زیرا مبرز و اعتباری که باید در ذهن باشد، وجود ندارد. در نتیجه معامله در صورتی محقق می‌شود که مجموع مبرز و مبرز محقق شده و سبب رسیدن به نتیجه شوند.

بررسی اشکال «مرحوم خویی»

این کلام که «صرف اعتبار ذهنی تا زمانی که ابراز<sup>1</sup> نشود، عرفاً معامله نامیده نمی‌شود و ایجاب و قبول مبرز اعتبار دو طرف عقد است نه سبب معامله» مورد پذیرش است؛ اما این مطلب اشکالی به کلام نمی‌شود؛ زیرا:

اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته شود، در اینجا نیز می‌توان گفت درست است که خطابات در مقام بیان غرض هستند؛ اما پذیرش غرض و محقق شدن آن به صورت اینی کاشف از این است که مجموع مبرز و مبرز نیز درست بوده است؛

اما اگر اماره بودن خطابات شرعی و کاشفیت پذیرش مسبب از پذیرش سبب پذیرفته نشود، سبب بودن مجموع مبرز و مبرز تغییری در بحث ایجاد نمی‌کند؛ زیرا می‌توان کلام را به این نحو بیان کرد که زیرا می‌توان کلام را به این نحو بیان کرد که: خطابات شرعی در مقام بیان مبرز و مبرز نیستند، بلکه در مقام بیان غرض هستند و چون غرض دایر بین وجود و عدم است، ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات جاری نمی‌شود.

اشکال «مرحوم اصفهانی» و «مرحوم امام»

مقدمه

گفته شد که:

«مرحوم آخوند» در مورد تفاوت شرع و عرف معتقدند که شارع عرف را تخطئه مصداقی می‌کند؛ و این اشکال به کلام ایشان وارد شده است که تخطئه مصداقی در تکوینیات است و در امور اعتباری مصداق بودن، تابع اعتبار است:

«مرحوم امام» این تخطئه را مخصوصاً طبق مسلک صحیحی، تخطئه‌ی مفهومی دانستند؛

و «مرحوم اصفهانی» این تخطئه را تخطئه‌ی در ملاک دانستند.

«مرحوم امام» و «مرحوم اصفهانی» این کلام خود را بر این بحث تطبیق داده‌اند.

اشکال «مرحوم امام»

ایشان می‌فرمایند:

اشتباه «مرحوم آخوند» و قائلین به این مطلب این است که تخطئه را مصداقی دانسته‌اند و به همین دلیل به این مطلب پرداخته‌اند که ثمره در صورتی جاری می‌شود که خطابات شرعی در مقام بیان مصادیق اسباب باشند و:

«مرحوم آخوند» در مقام بیان مصادیق اسباب بودن را پذیرفته‌اند؛

اما قول مقابل معتقد است که خطابات شرعی در مقام بیان مصادیق مسببات است؛

در حالی که خطابات شرعی برای مشخص کردن مصادیق نبوده و تفاوت شرع و عرف در مورد مصادیق نیست، بلکه خطابات شرعی در حیطه‌ی ماهیت و مفهوم بوده و تفاوت شرع و عرف در مورد مفاهیم است و به همین دلیل:

طبق مسلک صحیحی ماهیت مجمل می‌شود؛ یعنی صحیحی مسمی را معامله‌ی تام الاجزاء و الشرایط در

اعتبار شارع می‌داند و زمانی که در شرط بودن شیئی در معامله شک می‌کند، در صدق مسمای در اعتبار

شارع بر معامله شک می‌کند و نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند؛

اما طبق مسلک اعمی ماهیت مجمل نمی‌شود؛ زیرا اعمی اعتبار شارع را در مسمی داخل نمی‌داند و آن

را از باب تعدد دال و مدلول می‌داند و زمانی که در شرط بودن شیئی در معامله شک می‌کند، مسمی را

ثابت دانسته و می‌تواند به اطلاق تمسک کند.

در نتیجه طبق کلام «مرحوم امام» صحیحی ثبوتاً نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند و تمسک به اطلاق برای اعمی ممکن

است؛ اما به نظر ایشان این ثمره در صورتی تمام است که در مقام اثبات نیز ادله‌ای داشته باشیم که در مقام بیان اسباب

باشند؛ در حالی که همان‌گونه که در کلام مقابل «مرحوم آخوند» آمده است، خطابات شرعی در مقام بیان مسببات هستند.

بررسی اشکال «مرحوم امام»

1- با لفظ یا با آنچه جایگزین الفاظ می‌شود.

در مورد منشأ تفاوت بین شرع و عرف گفته شد که کلام «مرحوم اصفهانی» صحیح است؛ یعنی تخطئه‌ی شرع، تخطئه‌ی در مصداق یا مفهوم نیست، بلکه تخطئه‌ی در ملاکات و قبل از حیطة‌ی مفهوم است و به همین دلیل در مورد خطابات شرعی مانند «اوفوا بالعقود» باید گفت:

طبق مسلک صحیحی با شک در جزئیت یا شرطیت، خطاب مجمل می‌شود؛ زیرا:

غرض شارع در مسمی، ملاک معامله‌ی تام الاجزاء و الشرائط بوده و قیود بعدی کاشف از ملاک هستند؛ و ظهور اولیه‌ای وجود ندارد تا حجت باشد؛

و طبق مسلک اعمی با شک در جزئیت یا شرطیت، خطاب مجمل نمی‌شود؛ زیرا:

شارع غرض خود را از طریق تعدد دال و مدلول بیان می‌کند؛

و خطاب شرعی دال اولیه بوده و ظهور اولیه‌ای دارد؛

و چون بیان مفصلی در این مورد وارد نشده است تا از باب تقدم اظهر بر ظاهر مراد جدی را ضیق کند، تمسک به اطلاق ممکن است.

در نتیجه ثبوت صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند اما اعمی در صورت احراز معظم عرفی می‌تواند به اطلاق تمسک کند.

در مورد مقام اثبات نیز گفته شد که ناظر بودن خطاب به سبب یا مسبب تفاوتی ندارد؛ زیرا حتی اگر خطاب ناظر به مسبب باشد، به دلیل اماره بودن خطاب شرعی و کاشفیت داشتن آنها، وجود مسبب کاشف این از سبب است؛ یعنی از پذیرفتن بیع توسط شارع کشف می‌کنیم که ملاکی که مد نظر شارع بوده و بر اساس آن ملاک عقد را اعتبار می‌کند، در این معامله وجود داشته است.

در نتیجه ثمره‌ی تمسک به اطلاق:

هم در عبادات وجود دارد و هم در معاملات؛

و در معاملات منحصر در معاملات سببی نیست؛ زیرا گفته شد که در معاملات مسببی نیز از جهت اینکه اعتبار شرعی به اعتبار عرفی اضافه شده است یا نه، می‌توان نزاع صحیح و اعم را جاری دانست؛

و صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا ظهور اولیه‌ای ندارد تا بر اساس آن به اطلاق تمسک کند؛ اما اعمی می‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا ظهور اولیه برای وی محرز است.

ه) نوع اطلاق مطرح شده در ثمره

در عبادات چهار ثمره برای صحیح و اعم مطرح شد که همانند «مرحوم آخوند» ثمره‌ی عدم امکان تمسک به اطلاق توسط صحیحی و امکان تمسک به اطلاق توسط اعمی را پذیرفتیم.

در معاملات نیز:

«مرحوم آخوند» ثمره‌ی تمسک به اطلاق را در مسببات به علت بساطت آنها نپذیرفتند و آن را در اسباب فی الجملة (در موارد معدود) پذیرفتند؛

و گفتیم که به تبع «مرحوم تبریزی» ثمره در معاملات نیز قابل طرح است.

حال باید دید منظور از اطلاق در این ثمره، اطلاق کلامی است یا اطلاق مقامی.

کلام «مرحوم آخوند»

ظاهر عبارت ایشان دو پهلو است: «لو اعتَبَرَ [الشارع] فی تأثیره ما شک فی اعتباره کان علیه البیان و نصب القرینة علیه و حیث لم ینصب [الشارع] القرینة بان عدم اعتباره [مشکوک] عنده [شارع] ایضاً»<sup>1</sup>.

این قسمت از عبارت ایشان هم با اطلاق کلامی سازگار است و هم با اطلاق مقامی؛ زیرا در هر دو نوع اطلاق اگر مولا در مقام باشد و بتواند جزء مشکوک را بیان کند؛ اما آن را بیان نکند، می‌توان به اطلاق تمسک کرد؛ یعنی مقدمات حکمت در هر دو نوع اطلاق مشترک است.

ایشان در ادامه‌ی عبارت می‌فرمایند: «و لذا یتمسکون بالإطلاق فی أبواب المعاملات مع ذهابهم إلی کون ألفاظها موضوعة للصحیح»<sup>2</sup>.

در این قسمت از عبارت ایشان به تمسک به اطلاق فقها در ابواب معاملات استشهد می‌کنند. با رجوع به کلام فقها (مانند عبارات مکاسب) روشن می‌شود که فقها به اطلاقات کلامی مانند اطلاق «اوفوا بالعقود»، «احل الله البیع»، «تجاره عن تراض» و... تمسک کرده‌اند.

در نتیجه ذیل کلام ایشان شاهد این مطلب است که مراد «مرحوم آخوند»، اطلاق کلامی بوده است.

مؤید این برداشت، سخنان «مرحوم آخوند» در حاشیه مکاسب است. ایشان با اینکه صحیحی هستند، در موارد متعددی در معاملات سببی به اطلاق «اوفوا بالعقود» که اطلاقی کلامی است تمسک می‌کنند:

1- کفایة الأصول (طبع آل البیت)، ص: 33.

2- همان.

1. «فلا إشكال في صحة الاستدلال عليها، بالمؤمنون عند شروطهم، و بأوفوا بالعقود... و قد عرفت الإشكال في الاستدلال بالناس مسلطون».<sup>1</sup> ایشان تمسک به اطلاق «المؤمنون عند شروطهم» و «أوفوا بالعقود» را می‌پذیرند و تمسک به اطلاق «الناس مسلطون على أموالهم» را رد می‌کنند که تمامی این موارد جزء اطلاقات کلامی هستند.
2. «نعم- يصح الرجوع الى عموم أوفوا بالعقود».<sup>2</sup>
3. «فيكون أوفوا بالعقود إيجاباً للوفاء لو كان الوفاء و الفسخ بالاختيار، و إرشاداً الى عدم حصول الانفساخ».<sup>3</sup>

اشکال

همان‌گونه که گفته شد «مرحوم آخوند» معتقد است ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات مسببی جاری نیست و در معاملات سببی نیز در غالب موارد صحیحی نیز می‌تواند به اطلاق تمسک کند و به همین دلیل ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات سببی در موارد اندکی ظاهر می‌شود.

اما فقهای دیگری غیر از «مرحوم آخوند»، هرچند صحیحی باشند، می‌توانند در غالب موارد معاملات سببی به اطلاق تمسک کنند؛ درحالی‌که تمسک به اطلاق برای «مرحوم آخوند» ممکن نیست؛ زیرا:

مشهور فقها تفاوت شرع و عرف در معاملات را در حوزه‌ی مفاهیم می‌دانند؛ یعنی معتقدند شارع در مفهوم «تام الاجزاء و الشرايط» تصرف و قیودی را به آن اضافه یا از آن کم می‌کند؛

اما «مرحوم آخوند» تفاوت شرع و عرف در معاملات را در حوزه‌ی مصادیق می‌داند؛ یعنی معتقد است مفهوم صحیح نزد شارع همان مفهوم صحیح نزد عرف است اما شارع عرف را نسبت به مصادیق صحیح تخطئه می‌کند. با توجه به این تفاوت:

مشهور فقها می‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا تخطئه را تخطئه‌ی مفهومی می‌دانند. در این صورت اگر در مفهوم شرعی شک شود، شک به مفهوم عرفی سریان پیدا نمی‌کند. در نتیجه طبق نظر مشهور امکان دارد که مفهوم شرعی مجمل باشد (به دلیل احتمال کم یا زیاد شدن قیودی توسط شارع) اما مفهوم عرفی معامله‌ی سببی روشن باشد و با رجوع به معنای عرفی معامله به اطلاق آن تمسک کنند؛

اما «مرحوم آخوند» نمی‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا تخطئه را تخطئه‌ی مصداقی می‌دانند و معتقدند مفهوم شرعی و عرفی صحیح یکسان است. در این صورت اگر در مفهوم شرعی شک شود، شک به مفهوم عرفی نیز سریان پیدا می‌کند. در نتیجه مسمای عرفی نیز احراز نشده و تمسک به اطلاق امکان‌پذیر نیست.

به عبارت دیگر تخطئه‌ای که نسبت به عرف وجود دارد (به نحو تضییق که غالبی است مانند اضافه کردن قید بلوغ یا به نحو توسعه مانند صحیح دانستن نقل و انتقال شخص در حال احتضار):

به نظر مشهور (بنا بر مسلک صحیح) تخطئه‌ی در مفهوم است (اضافه یا کم شدن قیودی به مفهوم عرفی توسط شارع) و به همین دلیل اگر شک شود که شارع در عقد بیع قیدی را اضافه کرده است یا خیر، می‌توان گفت:

این قید در مفهوم عرفی وجود نداشته و به همین دلیل مسمای عرفی و ظهور وجود دارد؛ و چون بیانی از شارع نرسیده تا قرینه‌ای بر خلاف این ظهور عرفی باشد، عدم اعتبار این قید نزد شارع کشف می‌شود؛

اما به نظر «مرحوم آخوند» تخطئه‌ی در مصداق بوده و مفهوم شرعی و عرفی معامله یکسان است و به همین دلیل اگر شک شود که شارع در عقد بیع قیدی را اضافه کرده است یا خیر، این شک به مفهوم عرفی نیز سریان پیدا می‌کند و دیگر ظهوری احراز نمی‌شود تا با به آن تمسک شود.

در نتیجه «مرحوم آخوند» نمی‌توانند در معاملات سببی به اطلاق کلامی تمسک کنند، بلکه در صورت احراز اطلاق مقامی تمسک به این اطلاق برای ایشان ممکن است؛ یعنی طبق اطلاق مقامی می‌توان گفت:

مولا در مقام بیان قیود بوده است؛

و قیدی که در اعتبار آن شک کرده‌ایم از قیودی است که عامه‌ی مردم از آن غافل هستند؛

و به همین دلیل اگر شارع این قید را لازم می‌دانست باید آن را در این دلیل یا در دلایل دیگر بیان می‌کرد.<sup>4</sup>

کلام استاد

گفته شد که:

به تبع «مرحوم اصفهانی»<sup>5</sup> معتقدیم که تخطئه‌ی شرع، تخطئه‌ی در ملاک است؛ به گونه‌ای که اگر عرف نیز به مصالح و مفاسد پی می‌برد، همان‌گونه حکم می‌کرد که شارع حکم کرده است؛

و تخطئه‌ی در مصداق در امور تکوینی معنا ندارد نه در امور مانند ملکیت که اعتباری هستند.

1- همان، ص: 19.

2- همان، ص: 103.

3- همان، ص: 123.

4- چون در اطلاق مقامی احراز مسمی لازم نیست، صحیحی یا اعمی بودن در تمسک به آن تفاوتی ندارد.

5- «لکن قد عرفت: أن التخطئة في المصداق» تا «و قد يكون بلحاظ المقام»؛ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، صفحه 149 و 140.

معتقدیم با توجه به این مبنا و در صورت پذیرش مسلک صحیحی، نمی‌توان در معاملات سببی به اطلاق کلامی تمسک کرد و تنها در صورت احراز اطلاق مقامی تمسک به آن ممکن خواهد بود. به‌طور مثال بیعی که سبب انتقال ملکیت است، بیعی است که شارع آن را امضاء کند. پذیرش یا عدم پذیرش بیع نیز بر اساس مصالح و مفاسدی است که بر آن مترتب می‌شود و اگر در جزئیت یا شرطیت شیئی در بیع شک کنیم، در حقیقت در این مطلب شک کرده‌ایم که آیا ملاک و مصلحتی که برای بیع لازم است، در این معامله وجود دارد یا خیر. به عبارت دیگر طبق مسلک صحیحی:

مسمی «بیعی است که واجد ملاک بوده به گونه‌ای که به نظر شرع مؤثر است»؛ و شک در جزئیت یا شرطیت شیئی در بیع به معنای شک در وجود یا عدم وجود ملاک در بیع؛ یعنی شک در انطباق مسمی بر معامله است؛ و به همین دلیل تمسک به اطلاق کلامی ممکن نیست. به عبارت دیگر:

اگر طبق مسلک صحیحی بیع سببی و مسمی، بیعی باشد که سبب در انتقال ملکیت عرفی است، صحیحی می‌تواند به اطلاق تمسک کند؛ زیرا در این صورت مؤثر در ملکیت عرفی برای وی احراز شده و شک در شرطیت یا جزئیت یک شیء، شک در امری زائد بر مسمی است؛ اما طبق مسلک صحیحی، بیع سببی و مسمی، بیع تام الاجزاء و الشرایط است و چون اختلاف شارع و عرف در ملاک بیع است، شک در شرطیت یا جزئیت یک شیء در بیع به معنای شک در وجود داشتن مسمی (بیع تام الاجزاء و الشرایط) در معامله خواهد بود و به همین دلیل تمسک به اطلاق برای وی ممکن نیست. با توجه به این مطالب:

مشهور می‌توانند به اطلاق تمسک کنند؛ زیرا به نظر مشهور: مسمی بیعی است که مؤثر در ملکیت عرفی است؛ و تخطئه‌ی شارع در حوزه‌ی مفاهیم است؛ و مسمای عرفی محرز بوده و شک متعلق به امری زائد بر مسمی است؛ اما ما نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ زیرا: تخطئه را مربوط به مرتبه‌ی قبل از مفهوم یعنی مربوط به مرتبه‌ی ملاک دانستیم؛ و در نتیجه شک در ملاک باعث شک در مفهوم خواهد شد و ظهوری محرز نمی‌شود تا بتوان به اطلاق کلامی تمسک کرد.

نکته: در صورت پذیرش مسلک «مرحوم اصفهانی»، ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات همانند ثمره‌ی صحیح و اعم در معاملات گسترده خواهد بود؛ یعنی در معاملات سببی نیز صحیحی نیز صحیحی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند اما اعمی امکان تمسک به اطلاق را دارد. (و انواع دخالت اشیاء در مأمور به اموری که با مأمور به مرتبطند (وجودی مانند وضو، سجود و... یا عدمی مانند ترک قهقهه نسبت به نماز) به چند نحو در مأمور به دخیل هستند که در این بحث به بررسی این اقسام می‌پردازیم. کلام «مرحوم آخوند»

به نظر ایشان نحوه‌ی دخالت اشیاء در مأمور به 5 قسم است:

1. جزء الزامی مأمور به. جزء الزامی شیئی است که خودش به نحو الزام داخل در مأمور به است. به‌طور مثال رکوع و سجود از اجزاء الزامی مأمور به هستند؛ زیرا خود این اجزاء در نماز لازم هستند؛ یعنی متعلق امر تمام عمل است و رکوع و سجود نیز جزء عمل و مدلول تضمینی بوده و امر به آنها نیز تعلق می‌گیرد؛ به عبارت دیگر در جایی که مأمور به کل است، جزئی که به صورت تضمینی داخل در مأمور به بوده و امر به آن نیز تعلق می‌گیرد، جزء الزامی نامیده می‌شود.

2. شرط الزامی مأمور به. شرط الزامی شیئی است که خودش داخل در مأمور به نبوده و خارج از آن است؛ اما همراهی آن با مأمور به (یا همراهی اثر یا لحوق آن) دخیل در مأمور به است و خصوصیتی که در مأمور به اخذ شده است، بدون این شرط حاصل نمی‌شود. به‌طور مثال اگر وضو به معنای غسلات و مسحات باشد، خود غسلات و مسحات داخل در نماز نیستند؛ اما همراهی اثر آنها که طهارت نفس است، در نماز لازم است. شرط الزامی از مقدمات عقلی یا شرعی مأمور به بوده و:

یا متقدم بر مأمور به است (همراهی مأمور به با اثر شیء شرط است)؛ مانند وضو نسبت به نماز در صورتی که وضو به معنای غسلات و مسحات باشد؛

یا مقارن با مأمور به است (همراهی مأمور به با خود شیء شرط است)؛ مانند ستر عورت نسبت به نماز؛ یا متأخر از مأمور به است (همراهی مأمور به با لحوق شیء شرط است)؛ مانند غسل مستحاضه کثیره برای صحت روزه‌ی روز قبل.

نکته: دیدگاه صحیحی و اعمی نسبت به جزء و شرط الزامی با هم تفاوت دارد:

طبق مسلک صحیحی این دو در مسمی دخیل هستند؛ زیرا صحیحی مسمی را عبادت تام الاجزاء و شرایط می‌داند؛ اما طبق مسلک اعمی این دو لزوماً در مسمی دخیل نیستند، بلکه معظم عرفی مسمای عبادت است و اجزاء و شرایط الزامی:

اگر داخل در معظم عرفی باشند، دخیل در مسمی هستند؛

و اگر داخل در معظم عرفی نباشند، دخیل در مسمی نیستند هرچند دخیل در مراد جدی مولا هستند.

3. جزء غیر الزامی مأمور به. جزء غیر الزامی شیئی است که نه بنفسه داخل در طبیعت مأمور به است و نه همراهی آن یا همراهی اثر آن با مأمور به دخیل در مأمور به است؛ اما اگر **خود این جزء** در مأمور به آورده شود، باعث می‌شود که مأمور به مزیت یا نقصانی پیدا کند که بدون آن این مزیت یا نقصان را نداشت. به‌طور مثال ذکر صلوات در رکوع نه بنفسه داخل در طبیعت نماز است و نه همراهی آن یا همراهی اثر آن با نماز دخیل در نماز است؛ اما اگر **خود این جزء** در ضمن نماز آورده شود و تشخیص نماز همراه با این جزء باشد، نماز کمالی پیدا می‌کند که بدون این جزء فاقد این کمال است؛ به عبارت دیگر جزء غیر الزامی نه جزء مأمور به است و نه شرط آن، بلکه به گونه‌ای است که اگر تحقق مأمور به با آن جزء باشد، مزیتی (در جزء مستحب) یا نقصانی (در جزء مکروه) برای مأمور به حاصل می‌شود که بدون آن جزء این مزیت یا نقصان برای مأمور به حاصل نخواهد شد.

مثال دیگر جزء غیر الزامی، تکرار اذکار است. ذکر در رکوع و سجود واجب است؛ اما تکرار آنها چنانکه در روایت آمده مستحب است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ [شیخ طوسی] بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ [اشعری قمی، فقیه، امامی و ثقه و سند «شیخ طوسی» به وی نیز در مشیخه‌ی تهذیب آمده و صحیحه است] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى [اشعری قمی، فقیه امامی و ثقه] عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ [اهوازی، فقیه امامی ثقه] وَ مُحَمَّدَ بْنَ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ وَ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ كُلِّهِمَا عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عَزْوَةَ<sup>1</sup> عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ [ثقه] قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ النَّسِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ فَقَالَ تَقُولُ فِي الرُّكُوعِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ- وَ فِي السُّجُودِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى الْفَرِيضَةُ مِنْ ذَلِكَ تَسْبِيحَةٌ وَ السُّنَّةُ ثَلَاثٌ وَ الْفَضْلُ فِي سَبْعٍ<sup>2</sup>. این روایت صحیحه است.

4. شرط غیر الزامی مأمور به. شرط غیر الزامی شیئی است که نه بنفسه داخل در طبیعت مأمور به است و نه همراهی آن یا همراهی اثر آن با مأمور به دخیل در مأمور به است؛ اما اگر **اثر این شیء** همراه مأمور به باشد، باعث می‌شود که مأمور به مزیت یا نقصانی پیدا کند که بدون آن این مزیت یا نقصان را نداشت.

نکته:

قسم اول و سوم که از اجزاء هستند، باید اختیاری باشند؛ زیرا داخل در مأمور به بوده و تکلیف ضمنی به آنها تعلق گرفته و تکلیف به غیرمقدور صحیح نیست؛

اما قسم دوم و چهارم که از شروط هستند، لازم نیست اختیاری باشند؛ زیرا خارج از مأمور به بوده و تکلیف ضمنی به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ به‌طور مثال دخول وقت در اختیار مکلف نیست و به همین دلیل نمی‌تواند در قسم اول و سوم باشد؛ اما همراه کردن نماز با دخول وقت در اختیار مکلف است و به همین دلیل دخول وقت شرط نماز می‌شود؛ به عبارت دیگر قسم دوم و چهارم می‌توانند غیر اختیاری باشند و مهم این است که همراه کردن مأمور به با آنها (در شرط مقارن) یا تقدم آنها بر مأمور به و همراهی اثر آنها با مأمور به (در شرط متقدم) یا تعقب مأمور به آنها (در شرط متأخر) اختیاری باشد؛ یعنی باید تقید مأمور به باید اختیاری باشد.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ [شیخ طوسی] بِإِسْنَادِهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ [اهوازی، امامی و ثقه] عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ [فقیه امامی و ثقه] عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ [واسطی، ثقه و واقفی] عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوَّلُهُ حِينَ يَدْخُلُ وَفْتُ الصَّلَاةِ فَصَلِّ الْفَرِيضَةَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّكَ فِي وَفْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِيْبَ الشَّمْسُ<sup>3</sup>. این روایت با توجه به «موسی بن بکر» که واقفی است، موثقه است.

اول وقت در اختیار مکلف نیست و به همین نمی‌تواند داخل در قسم اول و سوم باشد، بلکه داخل در قسم دوم یا چهارم است. دلوک شمس شرطی الزامی و داخل در قسم دوم است؛ اما اول وقت شرطی غیر الزامی و داخل در قسم چهارم است؛ زیرا امام علیه‌السلام در مورد آن تعبیر «أَحَبُّ الْوَقْتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوَّلُهُ» را به کار می‌برند و گرچه در ادامه به نماز خواندن در اول وقت امر می‌کنند: «صَلِّ الْفَرِيضَةَ»؛ اما پس از آن می‌فرمایند: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَإِنَّكَ فِي وَفْتٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَغِيْبَ الشَّمْسُ» که نشان می‌دهد این امر، امر استحبابی است.

شرط غیر الزامی:

می‌تواند مستحب باشد؛ مانند مثال اول وقت؛

1- «قاسم بن عروه» اختلافی بوده و علی الاقوی ثقه است. وجه توثیق وی روایت مشایخ ثقات یعنی «محمد بن ابی عمیر» و «برنطی» از اوست. همچنین اجلاء نیز از وی کثرت روایت دارند. به‌طور مثال «حسین بن سعید اهوازی» 30 روایت، «محمد بن ابی عمیر» 5 روایت، «محمد بن علی بن محبوب» و... از وی نقل روایت دارند.

2- وسائل الشیعة، ج 6، ص: 299.

3- وسائل الشیعة؛ ج 4؛ ص 155.

و می‌تواند مکروه باشد؛ مانند نماز در حمام که البته مکروه در اینجا به معنای کمتر بودن ثواب است.  
نکته: این تقسیم بندی دارای این ثمره است:

اگر به قسم اول و دوم خللی وارد شود، علی القاعده نماز باطل است (مگر با جریان یافتن «لا تعاد»؛ زیرا: طبق مسلک صحیحی مسمی از بین رفته است؛ و طبق مسلک اعمی مراد جدی مولا رعایت نشده است؛ و اگر به قسم سوم و چهارم خللی وارد شود، علی القاعده نماز باطل نیست.  
به‌طور مثال:

اگر کسی رکوع یا وضوی نماز را بدون قصد قربت به جا بیاورد، نماز وی باطل است؛ زیرا نماز عبادت بوده و قصد قربت در آن لازم است؛

اما اگر کسی طبیعی نماز (قسم اول و دوم) را با قصد قربت به جا بیاورد؛ اما قسم سوم و چهارم را بدون قصد قربت (و البته بدون ریا) به جا بیاورد، نماز او باطل نیست. همانند اینکه کسی در زمستان به خاطر گرم بودن مسجد نماز خود را در مسجد به جا می‌آورد. این شخص اصل نماز خود را با قصد قربت خوانده است؛ اما در مسجد خواندن را که داخل در قسم چهارم است بدون قصد قربت و به دلیل گرم بودن هوای مسجد به جا آورده است. نماز این شخص صحیح است؛ زیرا در مسجد خواندن داخل در طبیعت نماز نیست. البته اگر به خاطر ریا نماز را در مسجد بخواند، نماز او باطل است که این مورد به علت وجود دلیلی خاص در مورد ریا است.

5. ظرف بودن مأمور به نسبت به شیء و مظلوف بودن مأمور به. در این قسم:

خود شیء در مأمور به اخذ نشده است؛

و همراهی آن نیز در مأمور به اخذ نشده است؛

بلکه مأمور به ظرف شیء قرار می‌گیرد؛ یعنی آن شیء در ظرف مأمور به مطلوب بوده و در خارج از آن مطلوب نیست.

به‌طور مثال با توجه به روایاتی که در مورد قنوت هستند مشخص می‌شود که قنوت به تنهایی مأمور به نیست، بلکه به قنوت در ظرف نماز امر شده است؛ یعنی قنوت مانند ذکر صلوات نیست که بنفسه دارای فضیلت باشد و اگر در نماز قرار بگیرد فضیلت نماز را نیز بالا ببرد:

1. «و بِإِسْنَادِهِ [محمد بن علی بن الحسین؛ شیخ صدوق] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ [سند شیخ صدوق به «محمد بن مسلم» نیز صحیح است] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: الْقُنُوتُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ فِي التَّطَوُّعِ وَالْفَرِيضَةِ»<sup>1</sup>.

2. «عَلَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَقْنُتُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ فَرِيضَةً أَوْ نَافِلَةً قَبْلَ الرُّكُوعِ»<sup>2</sup>.

3. «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ [البندقی النیشابوری؛ امامی و علی الاقوی ثقه به جهت کثرت روایت اجلاء مع عدم ورد قدح فيه] عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ [نیشابوری. از اجلاء] عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ [الزّیاد. از مشایخ ثقات] عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ [بجلی؛ فقیه امامی و ثقه] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْقُنُوتِ فَقَالَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ فَرِيضَةً وَ نَافِلَةً»<sup>3</sup>.

این قسم نیز داخل در طبیعت مأمور به نیست و اگر کسی به آن خللی وارد کند، علی القاعده عبادت باطل نمی‌شود؛ به‌طور مثال اگر کسی قنوت را بدون قصد قربت و بدون قصد ریا به جا بیاورد، نماز او باطل نیست. البته اگر دلیلی خاص ثابت باشد، خلل در این قسم نیز باطل بطلان عبادت می‌شود؛ مانند اینکه شخصی قنوت را به قصد ریا به جا بیاورد.  
اشکال

باید به این امر پرداخت که هدف «مرحوم آخوند» از طرح قسم پنجم چیست. این مطلب که «قنوت فی نفسه دارای امر و فضیلت نبوده و فضیلت آن در صورتی است که در ظرف نماز باشد و برخلاف صلوات فی نفسه دارای فضیلت نیست» مورد قبول است؛ اما این مطلب دلیل بر اینکه قنوت غیر از چهار قسم قبل باشد نیست.

به جای تشکیل قسم پنجم، می‌توان موارد قسم سوم را به دو بخش تقسیم کرد. قسم سوم اشیائی هستند که جزء طبیعی مأمور به نیستند اما آمدن آنها در مأمور به باعث بالا رفتن فضیلت آن می‌شوند و می‌توان در مورد این قسم گفت:

برخی از این اشیاء فی نفسه دارای فضیلت هستند و اگر در ضمن مأمور به باشند، فضیلت مأمور به را بالا می‌برند؛ مانند صلوات در نماز؛

و برخی از این اشیاء فی نفسه دارای فضیلت نیستند و در صورتی فضیلت پیدا می‌کنند که در ظرف مأمور به باشند؛ مانند قنوت در نماز.

به عبارت دیگر:

1- وسائل الشیعة، ج 6، ص: 261.

2- الکافی (ط - الإسلامية)، ج 3، ص: 339.

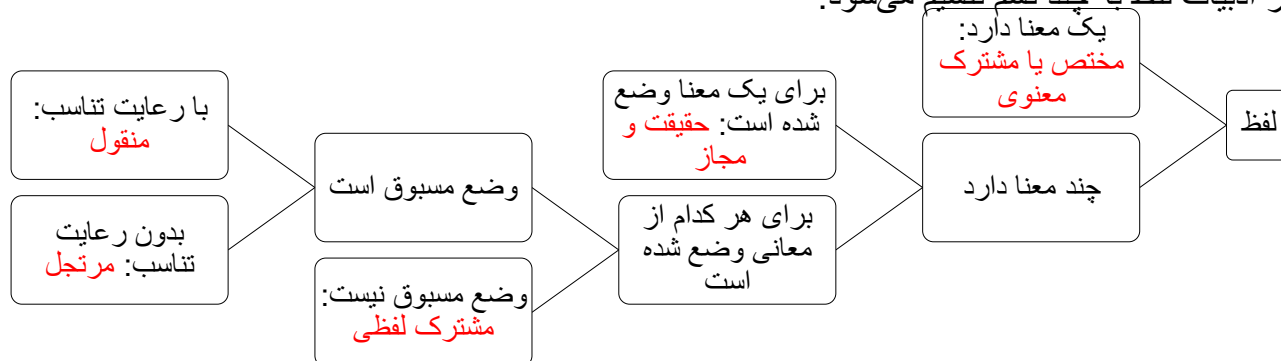
3- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج 3، ص 339.

گرچه مواردی مانند صلوات فی نفسہ فضیلت دارند ولی قنوت فی نفسہ فضیلت ندارد و در صورتی دارای فضیلت خواهد بود که در ظرف نماز قرار بگیرد؛  
اما این تفاوت تأثیری در ملاک تقسیم ندارد؛ زیرا ملاک تقسیم این بود که برخی از اشیاء داخل در مأمور به هستند و با اخلال به آنها علی القاعده عبادت باطل می‌شود و برخی دیگر داخل در مأمور به نیستند و با اخلال به آنها علی القاعده عبادت باطل نمی‌شود.

اشتراک لفظی، مشترک لفظی است؛ یعنی واژه‌ی «اشتراک» در علومى مانند ادبیات، فلسفه و اصول به کار می‌رود و در هر یک دارای معنی خاص خود است:

الف) «اشتراک لفظی» در فلسفه به معنای «صرف متعدد بودن مفاهیم» است؛ یعنی مفاهیم متعدد داشتن یک لفظ، مشترک لفظی نامیده می‌شود بدون اینکه وحدت یا تعدد وضع در مفاهیم لحاظ شود و مفهوم واحد داشتن، مشترک معنوی نام می‌گیرد. به‌طور مثال منظور از اشتراک یا عدم اشتراک معنوی مفهوم وجود، این است که وجود دارای یک معنا است یا بیش از یک معنا دارد؛

ب) اما «اشتراک لفظی» در ادبیات «اشتراک لفظی» به معنای «صرف تعدد مفاهیم» نیست، بلکه این است که «یک لفظ معانی موضوع له متعددی داشته باشد که وضع هر یک جدای از دیگری بوده و مسبوق به وضع نباشد»؛ زیرا در ادبیات لفظ به چند قسم تقسیم می‌شود:



در نتیجه مشترک لفظی در ادبیات بر خلاف مشترک لفظی در فلسفه، به معنای «مجرد تعدد مفاهیم» نیست، بلکه به معنای تعدد مفاهیمی است که لفظ برای هر یک از آن مفاهیم وضع شده باشد و وضع آن نیز مسبوق نباشد؛ به عبارت دیگر:

«مشترک لفظی» در ادبیات وصف لفظ است ولی در فلسفه وصف مفهوم است؛

در فلسفه تعدد یا وحدت وضع لحاظ نمی‌شود و صرف تعدد مفاهیم مد نظر قرار می‌گیرد؛ اما در ادبیات وحدت وضع لحاظ می‌شود. به همین دلیل است که فیلسوف به دنبال علائم وضع نیست اما این علائم برای ادبا مهم است؛

«مشترک لفظی» در فلسفه مختص به زبان خاصی نیست و در مورد همه‌ی زبان‌ها صادق است؛ اما در ادبیات مختص به زبانی خاص است.

ج) «اشتراک لفظی» در علم اصول این‌گونه تعریف شده است: «وضع اللفظ لاكثر من معنی واحد بحيث لا یكون وضعه لمعنی موجبا لهجر معنی الاول». اشتراک لفظی در علم اصول:

به گستردگی اشتراک لفظی در فلسفه نیست؛ زیرا در اصول قید «مهجور نشدن معنای اول» در تعریف اشتراک لفظی آورده می‌شود اما در فلسفه این قید آورده نمی‌شود؛

ولی از اشتراک لفظی در ادبیات گسترده‌تر است؛ زیرا در ادبیات قید «مسبوق نبودن و علی‌حده بودن وضع» در تعریف اشتراک لفظی آورده می‌شود اما در فلسفه و اصول این قید آورده نمی‌شود.

ریشه‌ی این اختلاف در تعریف اشتراک لفظی این است که:

اصولی به دنبال ظهور است و بحث اشتراک لفظی را نیز به جهت مبادی ظهور مطرح می‌کند و:

چون «مسبوق نبودن وضع» در ظهور تأثیری ندارد، این قید و به‌طور کلی قیودی را که در مورد کیفیت وضع هستند، در اشتراک لفظی نمی‌آورد؛

اما اینکه «مهجور شدن یا نشدن معنای سابق» در ظهور تأثیر دارد،<sup>1</sup> قید «مهجور نشدن معنای اول» با تعبیر مختلفی در کلام اصولیین تکرار شده است؛

اما فیلسوف به دنبال ظهور نیست و به همین دلیل «مهجور بودن یا نبودن معنای سابق» برای آنها مهم نیست و این قید را در تعریف اشتراک لفظی نمی‌آورند.<sup>2</sup>

کلام «مرحوم آخوند»

ایشان همانند مشهور امکان و وقوع اشتراک لفظی را می‌پذیرند و سه دلیل را برای آن ذکر می‌کنند:

1- اگر معنای سابق مهجور شده باشد، ظهور لفظ در معنای جدید خواهد بود و اگر معنای سابق مهجور نشده باشد، تعیین معنای سابق یا معنای جدید نیاز به قرینه‌ی معینه دارد.

2- «مرحوم تبریزی»، ابتدای بحث اشتراک لفظی؛ تعلیقه‌ی «آیت الله فیاضی» بر نهاییه الحکمه، مرحله‌ی اولی، فصل اول، تعلیقه‌ی اول.

دلیل اول: نقل

ظاهر عبارت ایشان این است که منظور ایشان از نقل، نقل لغوبین است؛ یعنی لغوبین برای برخی از الفاظ موضوع له‌های متعددی ذکر کرده‌اند که بعضی از آنها نسبت به هم نقیضین یا ضدین لا ثالث لهما بوده و جامعی ندارند. این ظاهر اولیه دارای اشکال است؛ زیرا «مرحوم آخوند» قول لغوبین را حجت نمی‌دانند و به همین دلیل نمی‌توانند برای اثبات اشتراک لفظی به قول لغوبین استدلال کنند.

برای توجیه عبارت ایشان می‌توان مطلب را به این نحو تقریر کرد: لغوبین متعددی که از مدارس مختلف بوده‌اند اشتراک لفظی را نقل کرده‌اند و به جز عده‌ای از ادبا که اشتراک لفظی را نپذیرفته و برای معانی متعدد جامع تصویر می‌کنند، باقی ادبا اشتراک لفظی را پذیرفته‌اند و زمانی که لغوبین متعدد با اختلاف در مبانی و مکاتب اشتراک لفظی را نقل کنند، این اطمینان به دست می‌آید که اشتراک لفظی محقق شده است.

بنابراین منظور از «نقل» در کلام ایشان همان «نقل لغوی» است؛ اما حجیت آن به دلیل حصول اطمینان از مجموع نقل لغوبین است.

دلیل دوم و سوم: تبادر و عدم صحت سلب نسبت به معانی

از شنیدن بعضی از الفاظ مانند «شیر» هم معنای حیوانی خاص و هم معنای نوشیدنی خاص به ذهن می‌آید و اگر قرینه‌ای در بین نباشد، هیچ‌یک از معانی بر دیگری تقدم ندارند. همچنین «شیر» از هیچ‌یک از این معانی قابل سلب نیست. پس لفظ «شیر» به شهادت تبادر و صحت سلب برای معانی متعددی وضع شده است که این وضع بدون مهجور شدن معنای اول است؛ زیرا این معانی در عرض هم به ذهن می‌آیند.

اشکال

در بحث علائم وضع گفته شد که تبادر به تنهایی نمی‌تواند موضوع له را کشف کند؛ زیرا حاقی بودن تبادر را نمی‌توان احراز کرد و برای کشف موضوع له با تبادر باید اطراف نیز به آن ضمیمه شود. همچنین در مورد صحت حمل و عدم صحت سلب نیز مطالبی گفته شد که آن مطالب در اینجا نیز تکرار می‌شوند.

کلام «محقق نهاوندی»

«مرحوم آخوند» در ادامه کلام «محقق نهاوندی» را نقل می‌کنند. «محقق نهاوندی» در «تشریح الاصول»<sup>1</sup> دو مدعا را مطرح می‌کنند:

مدعای اول

اشتراک لفظی ممکن نبوده و لغو است؛ زیرا وضع به این منظور انجام می‌گیرد که هر گاه لفظی مانند «علی» بدون قرینه گفته شد، مخاطب به معنای موضوع له منتقل شود و اگر کسی به دنبال یک شخص خاص بود، بدون آوردن قرینه او را با نامی مانند «علی» صدا بزنند. در نتیجه وضع به منظور انتقال به معنا بدون قرینه انجام می‌گیرد؛ حال:

اگر لفظ برای یک معنا وضع شود، انتقال به معنا بدون قرینه محقق می‌شود؛

اما اگر لفظ برای بیش از یک معنا وضع شود، بدون قرینه انتقال معنا صورت نگرفته و تفهیم و تفهم محقق نمی‌شود.

پس اشتراک لفظی لغو است؛ زیرا غرض از وضع، تفهیم و تفهم است و با وضع لفظ برای چند معنا این غرض حاصل نمی‌شود.

اشکال «مرحوم آخوند»

ایشان دو اشکال را به کلام «محقق نهاوندی» وارد می‌کنند.

اشکال اول

درست است که در برخی از موارد مانند انتخاب نام اشخاص، غرض از وضع تفهیم و تفهم بدون قرینه است؛ اما نمی‌توان گفت لزوماً در تمام موارد غرض از وضع، تفهیم و تفهم بدون نیاز به قرینه است، بلکه گاهی غرض اجمال‌گویی است. به‌طور مثال در ابتدای بعضی از سور قرآن از حروف مقطعه استفاده شده است؛ درحالی‌که با شنیدن آنها معنایی به ذهن مخاطب متبادر نمی‌شود.<sup>2</sup>

همان‌گونه که در قرآن کریم آمده است: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛<sup>3</sup> یعنی در قرآن مطالبی وجود دارد که باید شخصی به تبیین آنها بپردازد. این مطلب نشان می‌دهد که خداوند قرآن را به نحوی نازل کرده که نیاز به تبیین داشته باشد و هدف او از این نحوه انزال این بوده است که مبین حقیقی قرآن مشخص شود.

همچنین در ادبیات از صنعت ایهام استفاده می‌شود:

ساقی بشارتی پیران پارسا را

ترکان پارسی گو بخشدگان عمرند

واژه‌ی «ترک» هم به معنای «شخص ترک زبان» و هم به معنای «انسان زیبا رو» به کار می‌رود و استفاده‌ی از این واژه برای صنعت ایهام است.

1- «تشریح الاصول»، صفحه 47.

2- گرچه معصومین علیهم‌السلام به معنای این حروف علم دارند؛ اما منظور از مخاطب، مخاطب عام است.

3- سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی 44.

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که غرض واضع گاهی به اجمال گویی تعلق می‌گیرد و لزوماً برای تفهیم و تفهم بدون قرینه نیست.

اشکال دوم

حتی اگر غرض از وضع تفهیم و تفهم باشد، نمی‌توان گفت که این غرض همیشه به تفهیم و تفهم بدون قرینه تعلق می‌گیرد، بلکه مهم این است که وضع لغو نباشد؛ گرچه انتقال به معنا به کمک قرینه صورت بگیرد. به‌طور مثال:

قبل از وضع لفظ «قرء» برای دو معنای «طهر» و «حیض» انتقال به معنا حتی با قرینه‌ی معینه صورت نمی‌گیرد و به قرینه‌ی صارفه نیاز دارد؛

اما پس از وضع لفظ «قرء» برای آن دو معنا با قرینه‌ی معینه‌ای مانند «وَأَقْلَهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ»<sup>1</sup> انتقال از لفظ به معنا انجام می‌شود؛

در نتیجه وضع لغو نیست؛ زیرا قبل از وضع با قرینه‌ی معینه تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد؛ اما پس از وضع با قرینه‌ی معینه انتقال معنا انجام می‌گیرد.

پاسخ «مرحوم خویی»<sup>2</sup>

«مرحوم آخوند» کلام «محقق نهاوندی» را به درستی نقل نکرده‌اند. مدعای ایشان ممکن نبودن اشتراک لفظی و محال ذاتی بودن آن نیست، بلکه ایشان وقوع اشتراک لفظی را انکار می‌کنند؛ زیرا معتقدند الفاظ مشترک لفظی دارای جامعی هستند که برای آن وضع شده‌اند. این کلام قبل از «محقق نهاوندی» مطرح بوده است. به‌طور مثال «معجم مقاییس اللغة» یا «التحقیق» از کتاب‌هایی هستند که به تصویر جامع برای الفاظ می‌پردازند و آن جامع را موضوع له لفظ می‌دانند. در نتیجه آنچه مشترک لفظی خوانده می‌شود به نظر این ادبا مشترک معنوی است.

به عنوان نمونه مشهور واژه‌ی «قرء» را مشترک لفظی بین «طهر» و «حیض» می‌داند اما این ادبا معتقدند که این واژه برای حالتی از زن شده که جامع بین «طهر» و «حیض» است و چون این جامع برای مشهور مخفی بوده است، این واژه را مشترک لفظی و دارای چند معنا دانسته‌اند.

«مرحوم خویی» پس از رد اشکال «مرحوم آخوند»، به بررسی کلام «محقق نهاوندی» می‌پردازد. ایشان می‌فرمایند: برای بررسی کلام ایشان باید حقیقت وضع را بررسی کرد:

اگر حقیقت وضع تعهد باشد، کلام «محقق نهاوندی» صحیح بوده و اشتراک لفظی قابل پذیرش نیست؛ زیرا طبق مسلک تعهد واضع متعهد می‌شود که هرگاه لفظ خاصی را بدون قرینه به کار برد، معنای خاصی را اراده کند و هرگاه خواست معنای خاصی را اراده کند، از لفظ خاصی استفاده کند. در این صورت اگر شخص یک لفظ را برای چند معنا وضع کند، نمی‌تواند بگوید هرگاه لفظ خاصی را گفتم معنای خاصی را اراده می‌کنم؛ زیرا امکان دارد لفظ را بگوید و بخواهد معنای دیگری را اراده کند؛

اما اگر حقیقت وضع تعهد نباشد، اشتراک لفظی ممکن است؛ اما در عین حال در وقوع اشتراک لفظی تردید وجود دارد؛ زیرا برای الفاظی که به عنوان مشترک لفظی معرفی می‌شوند جامع ارائه شده و نمی‌توان برای مشترک لفظی مثالی یافت.

رد پاسخ «مرحوم خویی»

در مبحث وضع گفته شد که حقیقت وضع را تعهد نمی‌دانیم؛ زیرا این مسلک لوازمی دارد که قابل پذیرش نیست؛ به‌طور مثال طبق مسلک تعهد:

هر مستعملی واضع است که بالوجدان و در ارتکاز عرفی این‌گونه نیست؛

و موضوع له مدلول تصدیقی می‌شود؛ زیرا تعهد تصدیق است و بالوجدان موضوع له مدلول تصویری بوده و بدون حکم است.

علاوه بر این حتی اگر مسلک تعهد پذیرفته شود، تعهد واضع این است که هرگاه لفظ خاصی را بدون قرینه استعمال کرد، معنایی خاص را اراده کند و این‌گونه نیست که تعهد وی مطلق و بدون قید «بدون قرینه» باشد.

همچنین تعهد در صورتی با اشتراک لفظی تناقض دارد که واضع یک شخص باشد؛ یعنی اگر همان کسی که واژه‌ی «قرء» را برای «حیض» وضع کرده است، آن را برای «طهر» وضع کند، کاری خلاف تعهد خود انجام داده و این کار با تعهد سازگار نیست؛ اما اگر شخصی «قرء» را برای «حیض» و شخص دیگری آن را برای «طهر» وضع کند و سپس مردم این واژه را با قرینه‌ی معینه در گاهی در «حیض» و گاهی در «طهر» استعمال کنند، هیچ‌یک از دو واضع عملی خلاف تعهد خود انجام نداده‌اند.

این کلام «مرحوم خویی» که «نمی‌توان برای مشترک لفظی مثالی یافت» نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا بسیاری از معانی متعدد یک واژه با هم تقابل تناقض یا ملکه و عدم ملکه دارند و جامعی بین آنها وجود ندارد تا لفظ برای آن جامع وضع شود.

1- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج3؛ ص 79.

2- «محاضرات فی اصول الفقه»، جلد 1، صفحه 202.

خود «مرحوم خویی» نیز در بحث امر معتقدند که دو معنای «طلب» و «شیء» به جامع واحد باز نمی‌گردند؛ زیرا این دو اختلاف در جمع و اختلاف در جمود و اشتقاق دارند. در دیگر موارد نیز همین‌گونه است و نمی‌توان برای همه‌ی مشترکات لفظی جامع تصویر کرد. علاوه بر این باید تبادر، صحت حمل و اطراد از جامعی که به عنوان موضوع له معرفی می‌شود پشتیبانی کنند و صرف فرض یک جامع بین چند معنا کافی نیست.

مدعای دوم

بر فرض امکان اشتراک لفظی، چنین چیزی در قرآن ممکن نیست؛ زیرا استعمال مشترک لفظی در قرآن: اگر همراه قرینه باشد، باعث تطویل بدون فایده در کلام الهی می‌شود و تطویل بدون فایده با بلاغت سازگار نیست؛ و اگر بدون قرینه باشد، کلام مجمل می‌شود و مجمل بودن شایسته‌ی کلام الهی نیست؛ زیرا قرآن به دنبال انتقال معارف به مردم است.

اشکال «مرحوم آخوند»

اشکال اول

گرچه استعمال مشترک لفظی اگر همراه قرینه باشد، تطویل لازم می‌آید؛ اما این تطویل، بلا طائل نیست. آنچه با بلاغت و تحدی خداوند با بلاغت منافات دارد تطویل بدون فایده است؛ اما اگر تطویل دارای فایده باشد (اطناب) با بلاغت منافات ندارد.

به‌طور مثال زمانی که خداوند از حضرت موسی علیه‌السلام سؤال می‌کند: «وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى»،<sup>1</sup> ایشان در جواب می‌فرمایند: «قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهْشُبُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَارَبُ أُخْرَى». <sup>2</sup> این پاسخ دارای تطویل است اما چون در مقام مناجات با خداوند است، بدون فایده نیست. همچنین در اشعار نیز از اطناب استفاده می‌شود:

شاه شمشاد قدان خسرو شیرین دهنان  
مست بگذشت و نظر بر من درویش انداخت  
که به مژگان شکند قلب همه صف شکنان  
گفت ای چشم و چراغ همه شیرین سخنان

پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست

نیم شب مست به بالین من آمد بنشست

گفت ای عاشق دیوانه‌ی من خوابت هست؟

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

نرگش عربده جوی و لبش افسوس کنان

سر به بالین من آورد و به آواز حزین

در این مثال‌ها از تطویل استفاده شده اما این تطویل بدون فایده نیست؛ زیرا تطویل در مقام توصیف مطابق حکمت است. مثال دیگر استفاده از اطناب در فقه است. به‌طور مثال در عبارت «هند فی القراء و اقله ثلاثة ايام» از واژه‌ی «قراء» که مشترک لفظی است استفاده شده و با قرینه‌ی «اقله ثلاثة ايام» مراد از این واژه روشن شده است. این عبارت تطویل دارد؛ زیرا می‌توان به جای آن از عبارت «هند فی الحيض» که کوتاه‌تر است استفاده کرد؛ اما استفاده از این قرینه که باعث تطویل کلام می‌شود بدون فایده نیست؛ زیرا این قرینه هم مراد از واژه‌ی «قراء» را روشن می‌کند و هم اقل حیض را می‌فهماند.

در نتیجه در مقام تطویل می‌توان از مشترک لفظی به همراه قرینه استفاده کرد و این تطویل مطابق بلاغت بوده و با کلام الهی ناسازگار نیست.

اشکال دوم

گرچه استعمال مشترک لفظی اگر بدون قرینه باشد، کلام مجمل خواهد شد اما نمی‌توان گفت اجمال شایسته‌ی کلام الهی نیست؛ زیرا خود قرآن بعضی از آیات را آیات متشابه معرفی می‌کند: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ». <sup>3</sup> پس در قرآن آیاتی متشابه و مجمل وجود دارند که آیات حروف مقطعه از این نوع هستند.

مجمل بودن کلام الهی به این دلیل است که گاهی غرض به اجمال تعلق می‌گیرد. خداوند نیز بخشی از قرآن را مجمل گذاشته است تا نیاز به مبین داشته باشد و مبین حقیقی قرآن مشخص شود: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ». <sup>4</sup> البته آیاتی نیز هستند که قرآن را «نور» و «کتاب مبین» معرفی می‌کنند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ»؛ <sup>5</sup> اما به قرینه‌ی آیه‌ای که برخی از آیات را متشابه می‌داند معلوم می‌شود که مراد از «مبین»، «مبین بالذات» نیست، بلکه به این معناست که قرآن:

محکماتی دارد که بالذات مبین هستند؛

و متشابهاتی نیز دارد که با تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم‌السلام روشن می‌شوند.

1- سوره‌ی مبارکه‌ی طه، آیه‌ی 17.

2- سوره‌ی مبارکه‌ی طه، آیه‌ی 18.

3- سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی 7.

4- سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی 44.

5- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 15.

کلام «مرحوم اصفهانی»

«محقق نهاوندی» به دلیل لغویت و «مرحوم خویی» به دلیل ناسازگاری با تعهد اشتراک لفظی را محال دانستند. «مرحوم اصفهانی» وجه دیگری را برای محال دانستن اشتراک لفظی نقل می‌کنند. ایشان می‌فرمایند:

طبق مسلکی که حقیقت وضع را «جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی» می‌داند، اشتراک لفظی محال است؛ اما طبق مسلکی که حقیقت وضع را «علامیت» می‌داند، اشتراک لفظی ممکن است. توضیح اینکه طبق مسلک «جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی» ملزومی وجود دارد که لفظ است و لازمی وجود دارد که معناست؛ حال ملازمه:

الف) اگر بین یک لفظ و یک معنا باشد، محالی لازم نمی‌آید؛ یعنی به سبب وضع واضع، ملازمه‌ای بین لفظ و معنا شکل می‌گیرد؛

ب) اما اگر بین یک لفظ و معانی متعدد باشد، محال لازم می‌آید؛ زیرا واضع ملازمه را:

ب 1) یا بین لفظ واحد و مجموع معانی قرار می‌دهد (عام مجموعی)؛ در این صورت مخاطب با شنیدن لفظ به مجموع معانی منتقل می‌شود که این مطلب خلاف وجدان است؛ زیرا با شنیدن مشترک لفظی و نبود قرینه، کلام مجمل می‌شود نه اینکه در مجموع معانی ظهور داشته باشد؛ پس این قسم خلاف فرض است و بین لفظ و مجموع معانی ملازمه‌ای بر قرار نشده است؛

ب 2) یا بین لفظ واحد و هر یک از معانی قرار می‌دهد (عام افرادی)؛ در این صورت مخاطب با شنیدن لفظ درمی‌یابد که گوینده تک‌تک معانی را اراده کرده است که این مطلب خلاف وجدان است؛ زیرا با شنیدن مشترک لفظی و نبود قرینه، کلام مجمل می‌شود نه اینکه در تک‌تک معانی ظهور داشته باشد؛

ب 3) یا بین لفظ واحد و بعضی از معانی متعدد قرار می‌دهد؛ این صورت نیز خلاف ظاهر است (طبق مسلک «تنزیل» این صورت محال است).

اشکال

1. همان‌گونه که «مرحوم خویی» گفتند اشتراک لفظی طبق مبنای «جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی» است و در بحث وضع گذشت که حقیقت وضع را «علامیت» می‌دانیم و «جعل الملازمه بین اللفظ و المعنی» را از آثار علم به وضع می‌دانیم.

2. حتی اگر حقیقت وضع را «جعل الملازمه» بدانیم، باز هم انتقال از لفظ به بیش از یک معنا را محال نمی‌دانیم؛ زیرا همان‌گونه که در نقد «مرحوم آخوند» خواهیم گفت، معتقدیم حقیقت استعمال افنا نیست. در نتیجه نمی‌توان گفت که «حقیقت استعمال افنا است و به همین دلیل لفظ واحد نمی‌تواند در دو معنا فانی شود» و طبق مسلک «جعل الملازمه» انتقال از لفظ به بیش از یک معنا عقلاً محال نخواهد بود.

3. حتی اگر حقیقت استعمال را افنا بدانیم، باز هم نمی‌توان گفت انتقال از لفظ به بیش از یک معنا محال نیست؛ بلکه باید قید «بدون قرینه» را به این کلام اضافه کرد و انتقال از لفظ به بیش از یک معنا بدون قرینه را محال دانست؛ درحالی‌که مشترک لفظی به همراه قرینه استعمال می‌شود و «مرحوم آخوند» نیز که حقیقت استعمال را افنا دانسته و استعمال لفظ را در بیش از یک معنا محال می‌دانند، محال بودن را در صورت نبود قرینه می‌پذیرند و در صورت وجود قرینه کسی قائل به استحاله نشده است.

کلام «فیومی»

برخلاف قولی که اشتراک لفظی را محال می‌دانست، «فیومی» اشتراک لفظی را واجب می‌داند. استدلال «فیومی» این است که معانی نامحدود هستند؛ درحالی‌که تعداد الفاظ محدود است و اگر اشتراک لفظی نباشد، الفاظ نمی‌توانند تمام معانی را برسانند.

اشکال «مرحوم آخوند»

1. اگر معانی نامحدود باشند و برای هر معنایی وضعی صورت بگیرد، تعداد وضع‌ها نیز باید نامتناهی باشد؛ درحالی‌که تعداد وضع‌ها نامتناهی نیست؛ زیرا وضع فعل انسان بوده و انسان محدود، وضع‌های محدودی دارد.

2. معانی نامحدود نیستند، بلکه مصادیق نامحدود هستند. به همین دلیل می‌توان معانی کلی‌ای را که شامل مصادیق فراوانی هستند در نظر گرفت و لفظ را برای آنها وضع کرد. به‌طور مثال واژه‌ی «شجر» برای معنایی وضع می‌شود که شامل تمام مصادیق درخت است و لازم نیست برای درختی وضع مستقلی صورت بگیرد تا گفته شود که معانی نامتناهی هستند؛ به عبارت دیگر معانی لزوماً جزئی نیستند تا هر مصداقی یک معنا باشد و وضع مستقلی بطلد.

3. لازم نیست برای هر معنایی وضع صورت بگیرد، بلکه در بسیاری از موارد معانی مورد نظر به صورت مجاز یا با تعدد دال و مدلول به مخاطب فهمانده می‌شود.

اشکال به «مرحوم آخوند»

1. ظاهر عبارت ایشان این است که ایشان متناهی بودن الفاظ را پذیرفته‌اند. ایشان به نامتناهی بودن معانی و نامتناهی بودن وضع بر فرض نامتناهی بودن معانی اشکال کردند؛ اما به متناهی بودن الفاظ اشکال نکردند؛ درحالی‌که الفاظ متناهی

نیستند، بلکه حروف الفبا متناهی هستند و با همین حروف متناهی می‌توان کلمات دو حرفی، سه حرفی و... ساخت. همچنین می‌توان با حرکات، کلمات جدیدی درست کرد مانند «گِل» و «گُل» و تکیه‌ی روی بخشی از لفظ و... نیز می‌تواند معنای جدیدی برای واژه ایجاد کرد.

2. باید بررسی کرد که منظور از متناهی و نامتناهی چیست:

اگر منظور متناهی و نامتناهی فلسفی است، جز خداوند متعال همه متناهی هستند؛

و اگر منظور متناهی و نامتناهی فیزیکی و عرفی (سخت بودن شمارش به علت زیاد بودن موارد) است که ظاهراً مراد همین مورد است، همان‌گونه که معانی نامتناهی هستند، الفاظ و کلیات نیز نامتناهی هستند.

نزاع در موردی است که متکلم بخواهد لفظ را در چند معنا مستقلاً استعمال کند همان‌گونه که در استعمال لفظ در هر یک از معانی، لفظ را به صورت مستقل در آنها استعمال می‌کند. به‌طور مثال:

متکلم می‌تواند در یک استعمال از «عین» معنای «چشم» و در استعمال دیگری از «عین» معنای «جاسوس» را اراده کند؛

اما سؤال این است که آیا متکلم می‌تواند در استعمال واحد، از «عین» هم «چشم» و هم «جاسوس» را اراده کند و هر دو معنا را مستقلاً یعنی به همان نحوی اراده کند که در استعمال «عین» در یک معنا استعمال می‌کرد؟ به عبارت دیگر محل نزاع «استعمال لفظ در بیش از یک معنا به همان صورتی است که در تکتک معانی مستقلاً استعمال می‌شد».

در نتیجه استعمال لفظ در تکتک معانی به صورت حقیقی و در مجموع معانی به صورت مجازی محل نزاع نبوده و همه آن را ممکن می‌دانند. به‌طور مثال گاهی لفظ «حسن» استعمال می‌شود و مراد «حسن بن علی» است، گاهی این لفظ استعمال می‌شود و مراد شخص دیگری است و گاهی نیز این لفظ استعمال می‌شود و «کل ما یسمی باسم الحسن» مراد است. کسی قائل به محال بودن این قسم اخیر نشده است؛ زیرا در این قسم لفظ در یک معنا یعنی «کل ما یسمی باسم الحسن» به کار رفته است؛ اما این معنا، معنای موضوع له نیست.

به همین جهت «عموم الاشتراک» یا «عموم المجاز» محال نبوده و محل نزاع نیستند. «عموم الاشتراک» به این معناست که لفظ در عنوانی عام یعنی در جامعی حقیقی به کار رود که چند معنای موضوع له ذیل آن جامع قرار می‌گیرند. «عموم المجاز» نیز به این معناست که لفظ در معنایی مانند «کل واحد من هذین المعنیین» یا «مجموع هذه المعانی» که جامعی انتزاعی هستند به کار رود. این معانی، معانی مجازی و عامی هستند که شامل چند معنا هستند.

امکان محل نزاع

نزاع در مورد امکان وقوعی است؛ به این معنا که آیا چنین استعمال امکان وقوع دارد یا خیر؟ و تحقق چنین استعمالی در آن واحد محال است یا خیر.

**نکته:** از نظر تاریخی این بحث در کتبی مانند کتب «سید مرتضی» و «شیخ طوسی» در مشترک لفظی مطرح شده است؛ اما ملاک بحث اختصاصی به مشترک لفظی ندارد و با روشن شدن حکم مشترک لفظی، حکم باقی الفاظ نیز معلوم می‌شود.

ب) قول اول

قول اول کلام علمایی مانند «مرحوم آخوند»، «مرحوم اصفهانی»، «مرحوم نائینی» و «مرحوم آقا ضیاء» است که هر یک آن را به بیانی خاص مطرح کرده‌اند.

مدعایی که در این قول مطرح می‌شود این است که اگر کسی حقیقت استعمال را تنزیل بداند، باید استعمال لفظ در بیش از یک معنا را عقلاً محال بداند.<sup>1</sup>

بیان «مرحوم آخوند»

ایشان استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند. «مرحوم آخوند» این نکته را متذکر می‌شوند که اگر کسی حقیقت وضع را «علامیت» بداند و معتقد باشد که در استعمال لفظ صرفاً علامتی برای معناست، باید امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا را بپذیرد و حداکثر آن را خلاف ظاهر بداند.

از آنجایی که «مرحوم آخوند» معتقدند حقیقت استعمال تنزیل است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند. تنزیل به این معناست که بین لفظ و معنا رابطه‌ای حقیقی برقرار است و لفظ حقیقتاً عنوان و وجهی برای معنا شده و در آن فانی می‌شود نه اینکه لفظ علامتی برای معنا باشد. توضیح اینکه همان‌گونه که در منطق آمده است وجود به چهار قسم خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی تقسیم می‌شود.

وجود ذهنی حقیقتاً با وجود خارجی رابطه دارد؛ به‌طور مثال اگر به کسی محبت داشته باشیم با به یاد آوردن او احساس شادی می‌کنیم؛ درحالی که وجودات ذهنی مثل هم هستند و این انسان خارجی است که خوب یا بد است. در این مثال به جهت ارتباطی که بین وجود ذهنی و وجود خارجی وجود دارد، با یاد آوردن آن شخص احساس شادی می‌کنیم. همچنین اگر از کسی نفرت داشته باشیم با به یاد آوردن او احساس ناراحتی می‌کنیم که این نیز به دلیل ارتباط حقیقی وجود ذهنی با وجود خارجی و نازل منزله بودن این وجودات است.

این مطلب در مورد وجود خارجی و وجود لفظی نیز صادق است. به‌طور مثال «گل» و «گُل» به لحاظ صوتی تفاوتی با هم ندارند اما به جهت ارتباطی که بین وجود لفظی با وجود خارجی وجود دارد، حسن و قبح از وجود خارجی به وجود لفظی سرایت می‌کند.

1- در اینکه آیا حقیقت استعمال، تنزیل است یا خیر بین این علما اختلاف است و «مرحوم آخوند» از کسانی است که حقیقت استعمال را تنزیل می‌دانند.

همچنین اذکار دارای آثاری هستند. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: «وَفِي رِوَايَةٍ عَمَارٍ وَ مُعَاذٍ وَ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ النَّظَرُ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عِبَادَةٌ وَ ذِكْرُهُ عِبَادَةٌ وَ لَا يَقْبَلُ إِيْمَانٌ إِلَّا بِوَلَايَتِهِ وَ الْبِرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِهِ»<sup>1</sup>. امیرالمؤمنین علیه‌السلام وجودی عینی و خارجی هستند که نظر به ایشان عبادت است؛ اما در ادامه‌ی روایت بردن نام ایشان نیز عبادت دانسته شده است؛ درحالی‌که نام ایشان وجودی خارجی نیست، بلکه وجودی لفظی است؛ اما چون واژه‌ی «علی» نام آن حضرت قرار گرفته است، ذکر آن عبادت شده است. الفاظ مختلف به لحاظ لفظ بودن با هم تفاوتی ندارند؛ اما ارتباط بین لفظ و معنا به گونه‌ای است که حسن و قبح از وجود خارجی به وجود لفظی سرایت می‌کند. همچنین طبق روایات بعضی از اذکار مانند قرآن نور هستند. این مطلب به این معناست که خود الفاظ و اصوات نور هستند، نه اینکه علامتی برای شیئی نورانی باشند.

وجود کتبی نیز همین‌گونه است. به‌طور مثال نوشته‌های قرآن جوهر هستند و به لحاظ ظاهری تفاوتی بین آنها با دیگر نوشته‌ها نیست؛ اما طبق روایات، نوشته‌های قرآن نور هستند و شهود عرفا نیز آن را تأیید می‌کند.<sup>2</sup> اگر نوشته صرفاً علامتی برای شیء نورانی باشد، خودش نور نمی‌شود.

در نتیجه «مرحوم آخوند» می‌فرماید رابطه‌ی لفظ و معنا رابطه‌ای قراردادی نیست و این‌گونه نیست که لفظ صرفاً علامتی برای معنا باشد، بلکه رابطه‌ی لفظ و معنا رابطه‌ای حقیقی بوده و لفظ عنوانی برای معنا می‌شود.

ایشان پس از بیان این مطلب ترقی کرده و لفظ را نازل منزله‌ی معنا می‌دانند نه اینکه لفظ یک شیء باشد و معنا شیئی دیگر که بین آنها رابطه‌ای وجود دارد. به همین دلیل به نظر ایشان استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است. طبق کلام ایشان لفظ همان معنا است و در نتیجه اگر لفظ همان معنای «الف» باشد، به نحوی که معنای «الف» تمام حقیقت لفظ را تشکیل دهد، دیگر امکان ندارد حقیقتاً معنای «ب» نیز باشد. این استعمال به صورت مجازی ممکن است؛ یعنی می‌توان لفظ را در عنوانی عام به کار برد، اما نمی‌توان لفظ را همان‌گونه که در یک معنا استعمال می‌شود در چند معنا استعمال کرد.

به‌طور مثال با گفتن «علی»:

می‌توان «علی بن ابی طالب» را اراده کرد که در این صورت عبادت انجام شده است؛ زیرا لفظ نازل منزله‌ی وجود خارجی است؛

و می‌توان شخص دیگری را اراده کرد که در این صورت عبادت انجام نشده است؛ زیرا لفظ نازل منزله‌ی همان شخص خارجی است؛

و می‌توان «کل واحد من علی بن ابی طالب و غیره» را اراده کرد که در این صورت به دلیل موضوع له نبودن این معنا مجاز اتفاق افتاده است؛

اما نمی‌توان هم «علی بن ابی طالب» و هم غیر او را به همان صورتی که لفظ به صورت مستقل در این معنای استعمال می‌شد اراده کرد؛ زیرا لفظ نازل منزله‌ی وجود خارجی است و یک وجود نمی‌تواند دو وجود باشد.

تعبیر «مرحوم اصفهانی» در این بحث این است که: اگر کسی حقیقت استعمال را تنزیل بداند، لفظ و معنا را شیئی واحد مانند آینه و تصویر آینه می‌بیند و نمی‌تواند لفظ واحد را به همان صورتی که در معنای واحد استعمال می‌شود حفظ کرده و در عین حال آن را در معنای دیگری نیز استعمال کند. اشکال اول

اولین اشکال به ایشان پاسخی نقضی است. «مرحوم آخوند» فرمودند لفظ وجهی برای معنا شده و این وجه بودن صرف فرض نیست بلکه حقیقتی خارجی است. طبق کلام ایشان لازمه‌ی ارتباط داشتن دو شیء در خارج این است که هر شیئی فقط با یک شیء ارتباط داشته باشد؛ درحالی‌که این مطلب با وضع عام و موضوع له خاص نقض می‌شود.

«مرحوم آخوند» در وضع عام و موضوع له خاص فرمودند که عام که در نفس کلی طبیعی و معنایی واحد است، عنوان افراد متعدد و فانی در آنها می‌شود. به‌طور مثال واضع عنوانی عام مانند «المفرد المذكر الغایب» را در نظر گرفته و آن را عنوان برای افراد متعددی قرار می‌دهد که هر کدام مستقلاً موضوع له هستند؛ درحالی‌که اگر شیء واحد نتواند وجه افراد متعدد باشد، باید وضع عام و موضوع له خاص نیز محال عقلی دانسته شود و گفته شود عام نمی‌تواند وجه افراد متعددی باشد که هر کدام مستقلاً موضوع له هستند.

**نکته:** باید به این مطلب دقت کرد که «مرحوم آخوند» این موارد را وضع عام و موضوع له خاص نمی‌دانستند، بلکه آنها را وضع عام و موضوع له عام می‌دانستند؛ اما این مطلب اشکالی بر مطلب نیست؛ زیرا ایشان وضع عام و موضوع له خاص را محال نمی‌دانستند، بلکه آن را ممکن می‌دانستند و اشکال ایشان این بود که وضع عام و موضوع له خاص واقع نشده است. اگر کلام ایشان در بحث حقیقت استعمال (لفظ وجه معناست) صحیح باشد، ایشان باید وضع عام و موضوع له خاص را عقلاً محال بدانند؛ زیرا معنای عام وجه موضوع له خاص است.

1 - مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام (لاین شهر آشوب)، ج 3، ص: 202.

2- به‌طور مثال «کربلای کاظم ساروقی» نوشته‌های قرآن را نورانی می‌دیده است.

این نقض به کلام «مرحوم آخوند» وارد نیست؛ زیرا:

در بحث وضع عام و موضوع له خاص، خود لفظ مستقلاً لحاظ شده و موضوعیت دارد؛ به‌طور مثال لفظی که به عنوان نام یک شخص انتخاب می‌شود، موضوعیت داشته و دارای اهمیت است؛ اما در بحث استعمال خود لفظ موضوعیت ندارد، بلکه به عنوان آلت و ابزار لحاظ می‌شود؛ به‌طور مثال برای صدا زدن اشخاص، لحاظ لفظ استقلالی نیست، بلکه آلی است؛ و به همین دلیل نمی‌توان این دو بحث را با هم قیاس کرد و گفت اگر در بحث استعمال قائل به محال بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا شدیم، در بحث وضع نیز باید وضع عام و موضوع له خاص را نیز محال بدانیم.

رد پاسخ «مرحوم اصفهانی»

اشکال نقضی‌ای که گفته شد صحیح است؛ زیرا:

1. گرچه لحاظ لفظ در مقام وضع، استقلالی است؛ اما لحاظ آن در مقام استعمال همیشه آلی نیست. به‌طور مثال کسی به عرب زبان نبوده و می‌خواهد به این زبان تکلم کند، همان‌گونه که به معنا توجه دارد در گزینش الفاظ نیز دقت می‌کند. همچنین برای سرودن یک شعر، علاوه بر معنا انتخاب الفاظ نیز دارای اهمیت است؛ 2. بر فرض اینکه لحاظ لفظ در مقام استعمال همواره آلی باشد، این مطلب تفاوتی بین مقام استعمال و مقام وضع ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اشکال مستشکل این است که رابطه‌ی حقیقی و وجه حقیقی بودن یک شیء برای شیء دیگر به‌گونه‌ای که گویا در خارج شیء الف همان شیء ب است:

اگر بین یک شیء و اشیاء متعدد در بحث استعمال ممکن نباشد، در بحث وضع نیز ممکن نیست؛ و اگر بین یک شیء و اشیاء متعدد در بحث استعمال ممکن باشد، در بحث وضع نیز ممکن است؛ و لحاظ آلی یا استقلالی به وجه داشتن مهم نیست.

به عبارت دیگر اشکال:

از ناحیه‌ی لحاظ لفظ مطرح نشده است تا پاسخ «مرحوم اصفهانی» تمام باشد، بلکه از ناحیه‌ی وجه بودن کلی طبیعی برای فرد خارجی مطرح شده و گفته شده است که چون رابطه‌ی کلی طبیعی با فرد خارجی رابطه‌ای خارجی بوده و کلی طبیعی وجه فرد خارجی است، وضع عام و موضوع له خاص نیز باید محال باشد.

اشکال دوم

اشکال دوم، اشکالی مبنایی است. کلام «مرحوم آخوند» مبتنی بر این است که حقیقت استعمال را تنزیل بدانیم؛ درحالی‌که حقیقت استعمال را علامیت می‌دانیم؛ یعنی معتقدیم حقیقت استعمال نحوه‌ای از انتقال مطلب به اشخاص دیگر است و برای این انتقال:

گاهی از وجود خارجی آن استفاده می‌شود؛ به‌طور مثال کتابی که در خارج است به شخص نشان داده می‌شود (القاء المقصود بنفسه)؛ و گاهی از علامت لفظی یا کتبی وجود خارجی استفاده می‌شود که این کار استعمال (القاء المقصود باللفظ) نامیده می‌شود.

لفظ یا نوشته‌ای که استعمال می‌شوند، نشان می‌دهند که شخص، فهماندن معنا را اراده کرده است و آلی بودن لحاظ لفظ در بسیاری از استعمال‌ها به دلیل انس با معناست نه به علت اینکه لفظ حقیقتاً تنزیل معنا بوده و در استعمال وجود ندارد. شاهد این مطلب این است که در جایی که چنین انسی وجود ندارد (در تکلم به زبانی غیر از زبان مادری) علاوه بر معنا به علامتی که برای آن معنا به کار می‌رود نیز توجه می‌شود اما پس از انس با معنا دیگر به لفظ توجه نمی‌شود. در نتیجه:

«مرحوم آخوند» مبتنی بر این است که حقیقت استعمال را تنزیل بدانیم؛

درحالی‌که معتقدیم حقیقت استعمال علامیت است و به همین دلیل علامت شدن شیء واحد برای چند معنا محال نیست.

اشکال سوم

برای تکمیل اشکال دوم باید دلیل «مرحوم آخوند» بر تنزیل دانستن استعمال رد شود. دلیل ایشان بر رد علامیت و پذیرش تنزیل این بود که حسن و قبح از معنا به لفظ سرایت می‌کند؛ اما این مطلب نیز قابل خدشه است. توضیح اینکه این‌گونه نیست که سرایت حسن و قبح از معانی به الفاظ تنها با مسلک تنزیل سازگار باشد، بلکه با مسلک علامیت نیز سازگار است؛ یعنی عقلاً امکان دارد که حسن و قبح از ذی‌العلامه به علامت سرایت کند. به‌طور مثال لازمه‌ی «ذِکْرُ عَلٰی عِبَادَةِ»<sup>1</sup> این نیست که لفظ «علی» در وجود خارجی امیرالمؤمنین علیه‌السلام فانی شود، بلکه همین که لفظ «علی» علامت برای ایشان باشد، عقلاً برای سرایت کافی بوده و چنین چیزی ممکن است.

چنین مثال‌هایی در عرف نیز وجود دارد. به‌طور مثال بعضی با دیدن جغد ناراحت می‌شوند زیرا آن را علامت ویران شدن خانه می‌دانند یا بعضی اگر هنگام خروج از خانه مشاهده کنند که پرنده‌ای از سمت چپ آنها پرواز کند، ناراحت می‌شوند؛ زیرا معتقدند کاری که در پی آن هستند، تمام نمی‌شود و اگر مشاهده کنند که پرنده از سمت راست آنها پرواز کند، خوشحال می‌شوند؛ زیرا معتقدند کاری که در پی آن هستند، به سرانجام می‌رسد. تمام این موارد علامت هستند و تنزیل نیستند ولی بعضی به خاطر ذی‌العلامه، از دیدن علامت ناراحت می‌شده‌اند. گرچه این اعتقاد صحیح نیست، اما با دیدن این علامت‌ها برای بعضی ناراحتی یا خوشحالی حاصل می‌شده است که دلیل آن انزجار از ذی‌العلامه یا محبت نسبت به آن است و این مطلب شاهد این است که سرایت حسن و قبح از ذی‌العلامه به علامت نیز ممکن است.

اشکال چهارم

اگر اشکالات قبلی وارد نباشد، این اشکال به «مرحوم آخوند» وارد است که تنزیلی که در استعمال وجود دارد، قطعاً تنزیل حقیقی نیست. این تنزیل همانند حل شدن حقیقی شکر در آب نیست، بلکه تنزیلی اعتباری است. تنزیل اعتباری همانند اینکه در مورد شخصی گفته شود که چک او به منزله‌ی پول است. در این مثال تنزیل، اعتباری است و همین اعتبار در مورد لفظ هم وجود دارد؛ یعنی نام شخص اعتباراً به منزله‌ی وجود حقیقی شخص در نظر گرفته می‌شود. دلیل اعتباری بودن این تنزیل این است که:

صوت از مقوله‌ی کیف محسوس است؛

و وجود خارجی شخص از مقوله‌ی جوهر نفسانی است؛

و مقولات متباین به تمام ذات هستند و امکان ندارد که یکی حقیقتاً عین دیگری باشد.

پس حقیقت تنزیل اعتباری است که البته این اعتبار به علت اینکه غرض عقلایی دارد، نزد عقلاً پذیرفته شده است. در نتیجه اینکه معتبر یک شیء را نازل منزله‌ی چند شیء اعتبار کند ممکن است و تنها در صورتی که تنزیل حقیقی باشد، اینکه یک شیء نازل منزله‌ی دو شیء باشد محال است.

بیان «مرحوم نائینی»<sup>1</sup>

حقیقت استعمال هر چه باشد، استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است؛ زیرا هنگام استعمال لفظ در معنا مانند استعمال «حسن» برای اشاره به شخصی خاص، هم لفظ و هم معنا لحاظ می‌شوند با این تفاوت که لحاظ لفظ آلی است و لحاظ معنا استقلالی. حال:

اگر لفظ در یک معنا استعمال شود، معنای واحد مورد لحاظ قرار می‌گیرد؛

و اگر لفظ در بیش از یک معنا استعمال شود، باید تمام آن معانی مستقلاً لحاظ شوند؛ درحالی‌که نفس چنین قدرتی ندارد و در آن واحد تنها می‌تواند یک معنا را لحاظ کند نه بیش از یک معنا را.

البته نفس می‌تواند معنایی عامی را مانند «کل ما یسمی باسم الحسن» که اشخاص با این نام افراد او هستند، لحاظ کند اما در اینجا نیز یک معنا مورد لحاظ قرار گرفته است. در نتیجه:

برای استعمال لفظ در بیش از یک معنا باید معنای عامی هرچند به عنوان جامع انتزاعی آن معانی مورد لحاظ قرار بگیرد و معانی متعدد افراد آن معنای عام باشند؛

و استعمال لفظ در بیش از یک معنا به همان صورتی که لفظ در معنای واحد به کار می‌رود؛ محال بوده و از قدرت نفس خارج است.

اشکال اول

ایشان لحاظ استقلالی دو معنا را خارج از قدرت نفس دانستند؛ اما دو مثال نقض برای این کلام وجود دارد:

1. در منطق گفته شده است که هر قضیه شامل موضوع، محمول، نسبت و حکم است و برای حکم کردن هم موضوع، هم محمول و هم نسبت مورد لحاظ قرار می‌گیرند و سپس حکم صادر می‌شود. به‌طور مثال برای این حکم که «کتاب بالای میز است» هم کتاب لحاظ شده است، هم بالا بودن و هم نسبت بین این دو؛ یعنی برای حکم کردن و در آن واحد هم موضوع تصور شده است، هم محمول و هم نسبت و نمی‌توان گفت که نفس قدرت این کار را ندارد.

2. بسیاری از افراد چند کار متفاوت را در آن واحد انجام می‌دهند و انجام این کارها بدون لحاظ آنها ممکن نیست.

اشکال دوم

همان‌گونه که در اشکال به «مرحوم آخوند» گفته شد، درست است که در بسیاری از استعمالات لحاظ لفظ آلی است؛ اما حقیقت استعمال این نیست که لزوماً لحاظ لفظ آلی باشد و لحاظ معنا استقلالی. به‌طور مثال اشخاصی که در حال فراگیری زبان دیگری هستند، همان‌گونه که معنا را مستقلاً لحاظ می‌کنند لفظ را نیز مستقلاً لحاظ می‌کنند یا سخنرانی که فصیح و بلیغ بودن کلام برای او دارای اهمیت است نیز در عین لحاظ استقلالی معنا، لفظ را نیز مستقلاً لحاظ می‌کند.

ج) قول دوم

قول اول استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال عقلی می‌دانست؛ اما «میرزای قمی» معتقد است این استعمال صحیح نیست.

استعمال صحیح استعمالی است که تفهیم و تفهم در آن حاصل شود. هر شخصی برای انتقال معانی به اشخاص دیگر از الفاظی به عنوان علامت (طبق مختار) استفاده می‌کند که اگر این انتقال صورت بگیرد، استعمال صحیح بوده است و در غیر این صورت استعمال صحیح نیست. در مواردی که انتقال انجام نمی‌گیرد، عرف شخص را تخطئه می‌کند و ملاک عدم صحت نیز همین استهجان عرفی است.

«میرزای قمی» معتقد است که اگر یک لفظ به همان صورتی که در یک معنا استعمال می‌شود در چند معنا استعمال شود، تفهیم و تفهم صورت نمی‌گیرد و به همین دلیل این استعمال صحیح نیست.

دلیلی که ایشان بر مدعای خود ذکر می‌کنند این است که استعمال و وضع اموری توقیفی هستند؛<sup>1</sup> یعنی برای حصول تفهیم و تفهم و صحیح بودن استعمال باید لفظ به همان صورتی که واضع وضع کرده است استعمال شود:

در استعمال حقیقی باید از وضع موضوع له تبعیت کرد؛

و در استعمال مجازی باید از وضع علاقات نوعیه تبعیت کرد.

وضع واضع نیز این‌گونه است که واضع در هنگام وضع لفظ برای معنا، آن معنا را به تنهایی لحاظ می‌کند. به‌طور مثال:

برای وضع لفظ «عین» برای معنای «چشم»، این معنا را به تنهایی در نظر می‌گیرد؛

و برای وضع لفظ «عین» برای «چشمه»، این معنا را به تنهایی در نظر می‌گیرد؛

پس برای صحت استعمال و حصول تفهیم و تفهم باید معنا به تنهایی لحاظ شود و اگر چند معنا به صورت مستقل لحاظ شوند، چون از وضع تبعیت نشده است، تفهیم و تفهم رخ نداده و چنین استعمالی صحیح نیست.

اشکال

همان‌گونه که در بیان مختار خواهد آمد، بخش‌هایی از این کلام صحیح است؛ اما دو نقد نیز به آن وارد است:

1. تبعیت از تمام حالات واضع در هنگام وضع مورد پذیرش نیست. توضیح اینکه واضع:

گاهی شیئی را لحاظ می‌کند و آن را قید وضع یا موضوع له قرار می‌دهد؛ در این صورت باید از واضع تبعیت

شود و برای استعمال حقیقی باید آن قید را نیز لحاظ کرد و استعمال بدون آن قید، مجاز خواهد بود؛

اما گاهی شیئی را لحاظ می‌کند ولی آن را نه قید وضع قرار می‌دهد و نه قید موضوع له؛ در این صورت تبعیت

از واضع برای استعمال حقیقی لازم نیست.

در نتیجه درست است که واضع در هنگام وضع معنا را به تنهایی لحاظ می‌کند؛ اما چون این لحاظ نه قید وضع است و نه

قید موضوع له (همان‌گونه خود «میرزای قمی» در «قوانین» این مطلب را می‌پذیرند)، تبعیت از آن لازم نیست. این کلام

همانند این است که گفته شود چون واضع در هنگام وضع ایستاده بوده است، ما نیز باید استعمال را در این حالت انجام دهیم!

2. توقیفی بودن وضع نیز صحیح نیست، بلکه وضع یکی از منشاهای ظهور است و اگر لفظی برای معنایی وضع شد،

در صورت استعمال لفظ در آن معنا تفهیم و تفهم حاصل می‌شود و برای استعمال لفظ در معانی دیگر باید سایر منشاهای

ظهور یعنی کثرت استعمال، سیاق، قرینه‌ی خاصه یا قرینه‌ی عامه استفاده شود.

شاهد این مطلب این است که در استعمال لفظ در معنای مجازی، وضع شدن یا وضع نشدن قرینه مهم نیست و همان‌گونه

که «مرحوم آخوند» نیز گفتند، صحت استعمال تابع وضع واضع نیست، بلکه تابع ارتکاز عرف است.

در نتیجه:

توقیفی بودن استعمال و وجوب تبعیت از وضع واضع (وضع شخصی در معنای موضوع له و وضع نوعی در

معنای مجازی) مورد پذیرش نیست و وضع واضع تنها یکی از منشاهای ظهور است؛

و اگر ظهور از منشأ دیگری نیز حاصل شود، تفهیم و تفهم صورت می‌گیرد با اینکه از وضع واضع تبعیت نشده

است؛

و در استعمال مجازی نیز به شرط عدم استهجان عرفی، تفهیم و تفهم صورت می‌گیرد حتی در صورتی که از

علاقات نوعیه تبعیت نشده باشد.

(د) قول سوم

«صاحب معالم» معتقد به تفصیل است. به نظر ایشان استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن است؛ اما:

اگر لفظ مثنی یا جمع باشد، استعمال لفظ در بیش از یک معنا به صورت حقیقی ممکن است؛

و اگر لفظ مفرد باشد، استعمال لفظ در بیش از یک معنا به صورت مجازی ممکن است.

دلیل ایشان بر این مطلب این است که:

لفظ مفرد مانند «عین» برای «عین واحد» وضع شده است؛ یعنی در لفظ مفرد، وحدت قید موضوع له است و به

همین دلیل استعمال لفظ مفرد در بیش از یک معنا، استعمال در غیر موضوع له بوده و مجازی است؛

اما الفاظ تثنیه و جمع مانند «عینان» برای «عین و عین» وضع شده‌اند؛ یعنی در لفظ تثنیه و جمع، وحدت قید

موضوع له نیست و به همین دلیل امکان دارد که «عین» اول در «عین جاریه» و «عین» دوم در «عین باکیه»

1- همانند اینکه عبادات توقیفی هستند؛ یعنی در صورتی می‌توان گفت نماز صحیح است که مطابق با خواسته‌ی شارع به جا آورده شود.

به کار برود. در این دو استعمال، هر یک از دو لفظ در معنایی که قید وحدت دارد استعمال شده‌اند و این استعمال، استعمال در موضوع له بوده و حقیقی است.

اشکال اول

لفظ مفرد برای ذات معنا وضع شده است، نه برای معنا به قید وحدت. در مورد لفظ مفرد باید بین این دو مطلب تفکیک شود:

اینکه لفظ مفرد ظاهر در فرد واحد است. این مطلب مورد پذیرش است؛ زیرا در استعمالات عرفی اگر گوینده بخواهد از لفظ واحد بیش از یک فرد را اراده کند، از قرینه استفاده می‌کند و عقلاً با نبود قرینه حکم می‌کنند که شخص همان یک فرد را طلب کرده است؛

اینکه وحدت جزء معنای موضوع له لفظ مفرد است؛ که این مطلب مورد پذیرش نیست.

در نتیجه فهمیده شدن وحدت:

به علت ظهور طبیعت لفظ واحد در وحدت است که منشأ آن نیز کثرت استعمال است؛

نه به علت اینکه وحدت قید معنای موضوع له است.

به عبارت دیگر:

ظهور، ناشی از منشاهای ظهور است و ظهور لفظ مفرد در معنای واحد نیز به این دلیل است که زمانی که مشاهده می‌کنیم عرف لفظ مفرد را در یک فرد استعمال می‌کند، ظهور لفظ مفرد در وحدت برای ما شکل می‌گیرد؛ اما نمی‌توان گفت وحدت جزء معنای موضوع له بوده و استعمال در بیش از یک معنا مجازی است.

پس لفظ مفرد:

برای ذات معنی یا طبیعت وضع شده است؛

اما ظاهر در مفرد است و جزء معنای موضوع له بودن باید توسط علائم وضع ثابت شود که اثبات این مطلب مشکل است.

اشکال دوم

اگر بپذیریم لفظ مفرد برای ذات معنا وضع نشده است، بلکه برای معنای مقید به قید وحدت وضع شده و وحدت قید موضوع له است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، استعمال غلط است نه استعمال مجازی؛ زیرا:

اگر وحدت قید موضوع له باشد، معنا به شرط شیء یعنی به شرط وحدت خواهد بود؛

و در استعمال لفظ در بیش از یک معنا، معنا به شرط لا از وحدت خواهد بود؛

و به شرط شیء و به شرط لا متباین بوده و هیچ علاقه‌ای بین این دو نیست؛

در حالی که در مجاز باید بین معنای حقیقی و مجازی علاقه‌ای باشد که طبع عرفی آن را بپسندد.

اشکال سوم

ایشان استعمال لفظ مثنی و جمع را در بیش از یک معنا صحیح دانستند؛ زیرا به نظر ایشان مثنی و جمع تکرار مفرد هستند. این مطلب نیز صحیح نیست؛ زیرا مثنی و جمع:

تکرار مفرد نیستند؛ به‌طور مثال «عینان» به معنای «عین و عین» نیست و اینکه ادبا «عینان» را به معنای «عین و عین» می‌دانند، تسامح در تعبیر است؛

بلکه به منزله‌ی تکرار مفرد هستند؛ به‌طور مثال «عینان» به معنای دو فرد از «عین» هستند که ماده‌ی این لفظ طبیعت «عین» را می‌فهماند و هیئت مثنی یا جمع، دو فرد یا بیش از آن را می‌فهماند.

در نتیجه «عینان»:

به منزله‌ی «عین و عین» هست؛

اما به معنای «عین و عین» نیست، بلکه به معنای «دو فرد از عین» است که:

اگر حقیقت استعمال افناء حقیقی باشد، استعمال آن در بیش از یک معنا محال است؛

و اگر حقیقت استعمال علامیت باشد، استعمال آن در بیش از یک معنا محال نیست و صرفاً خلاف ظاهر است.

در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید که اگر تثنیه و جمع به معنای «دو فرد از طبیعت ماده» یا «بیش از دو فرد از طبیعت ماده» باشند، چگونه اسماء اشخاص مانند «محمد» تثنیه و جمع دارند و به صورت «محمدان» یا «محمدین ثلاث» استعمال می‌شوند؟ در این مثال‌ها، ماده علم شخصی بوده و تکراری در آنها راه ندارد و در نتیجه این الفاظ نباید مثنی و جمع داشته باشند.

پاسخ به این مطلب این است که «محمدین ثلاث» به معنای «سه شخص با نام محمد» است و چنین استعمال‌هایی مجازی هستند. توضیح اینکه در تثنیه و جمع بستن اسماء اشخاص، این الفاظ در غیر موضوع له خود استعمال می‌شوند؛ زیرا:

«محمد» برای شخصی خارجی وضع شده است؛

و برای جمع بستن آن، این لفظ در آن شخص خارجی استعمال نمی‌شود، بلکه در معنای «من یسمی باسم محمد» استعمال می‌شود که این معنا، موضوع له لفظ نیست.

اشکال چهارم  
حتی اگر بپذیریم که:

وحدت قید موضوع له مفرد است؛

و مثنی به معنای تکرار لفظ باید نه صرفاً به منزله‌ی تکرار لفظ؛

و در صورت وضع شدن لفظ برای معنا به قید وحدت، استعمال در بیش از یک معنا غلط نیست و صرفاً مجازی است،

باز هم کلام «صاحب معالم» صحیح نیست؛ زیرا اگر «عینان» حقیقتاً به معنای «عین و عین» باشد و عین اول در «عین جاریه» استعمال شود و عین دوم در عین باکیه به کار برود، دو لفظ متفاوت در دو معنای مختلف استعمال شده‌اند و استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا اتفاق نیفتاده است.

(ه) قول چهارم<sup>1</sup>

استعمال لفظ در بیش از یک معنا

در مشترک ممکن بوده و صرفاً خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد؛

در حقیقت و مجاز ممکن نبوده و غلط است.

توضیح اینکه:

استعمال لفظ در معنای حقیقی نیاز به قرینه ندارد و در صورتی که بخواهیم بیش از یک معنای حقیقی را اراده کنیم، قرینه‌ای بر آن ذکر می‌کنیم؛

اما استعمال لفظ در معنای مجازی نیازمند به قرینه است و دیگر نمی‌توان بیش از یک معنا را از آن اراده کرد؛ زیرا کلام تنها یک قرینه دارد که اگر برای مجازیت کلام استفاده شود، اراده‌ی بیش از یک معنا بدون قرینه خواهد بود و بالعکس.

اشکال اول

اینکه استعمال لفظ در معنای حقیقی به قرینه نیاز ندارد، به علت ظهور داشتن کلام در معنای حقیقی است و در صورتی که کلام ظهوری نداشته باشد، حتی استعمال لفظ در معنای حقیقی نیازمند به قرینه است. به‌طور مثال در استعمال مشترک لفظی، کلام بدون قرینه مجمل خواهد بود و تعیین یکی از معانی نیازمند به قرینه است. همچنین اگر کلام ظهور داشته باشد ولی متکلم معنای ظاهری را اراده نکرده باشد، باید از قرینه استفاده کرد.

یعنی در صورتی که کلام مطابق ظهور باشد، نیازی به استفاده از قرینه نیست و قرینه برای انتقال مخاطب به معنای غیر ظاهری‌ای است که توسط گوینده اراده شده است. این انتقال ممکن است با یک یا چند قرینه انجام شود و دلیلی نداریم که کلام تنها باید یک قرینه داشته باشد تا گفته شود یا معنای مجازی بدون قرینه است و یا اراده‌ی بیش از یک معنا.

اشکال دوم

هر مطلبی که اراده می‌شود نیاز به قرینه‌ای مستقل ندارد و لازم نیست برای اراده‌ی معنای مجازی از یک قرینه و برای اراده‌ی بیش از یک معنا از قرینه‌ای دیگر استفاده کرد، بلکه می‌توان هر دو مطلب را با استفاده از یک قرینه به مخاطب منتقل کرد. به‌طور مثال «اقله ثلاثه ایام» در «هند فی القراء و اقله ثلاثه ایام» قرینه‌ای است که هم نشان می‌دهد منظور از «قراء»، «حیض» است و هم «اقل حیض» را مشخص می‌کند.

(و) قول پنجم (مختار)

استعمال لفظ در بیش از یک معنا ممکن، اما خلاف ظاهر است.

ممکن بودن این استعمال به این دلیل است که حقیقت استعمال را علامیت می‌دانیم؛ حقیقت استعمال را علامیت می‌دانیم؛ یعنی معتقدیم حقیقت استعمال نحوه‌ای از انتقال مطلب به اشخاص دیگر است و برای این انتقال:

گاهی از وجود خارجی آن استفاده می‌شود؛ به‌طور مثال کتابی که در خارج است به شخص نشان داده می‌شود (القاء المقصود بنفسه)؛

و گاهی از علامت لفظی یا کتبی وجود خارجی استفاده می‌شود که این کار استعمال (القاء المقصود باللفظ) نامیده می‌شود.

در نتیجه لفظ صرفاً علامتی برای انتقال معنا به مخاطب و ابراز کننده‌ی مقصود است و علامت شدن یک شیء برای چند شیء محال نیست. «مرحوم آخوند» نیز این مطلب را می‌پذیرند؛ اما چون به نظر ایشان حقیقت استعمال تنزیل است، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می‌دانند.

شاهد بر علامیت بودن استعمال و تنزیل نبودن آن، این مطلب است که اشخاصی که در ابتدای فراگیری یک زبان هستند، برای تکلم به آن زبان علاوه بر توجه به معنا، به الفاظ نیز توجه می‌کنند اما پس از ممارست دیگر شخص به الفاظ توجه نداشته و در هنگام تکلم از آن غافل است. این مطلب نشان می‌دهد که حقیقت استعمال تنزیل نبوده و همچنین لفظ همیشه به عنوان آلت و ابزار معنا لحاظ نمی‌شود.

1- این قول توسط «سید محمد مجاهد» در «مفاتیح الاصول» نقل شده که البته مورد پذیرش ایشان قرار نگرفته است.

خلاف ظاهر بودن استعمال لفظ در بیش از یک معنا این است که ظهور دارای منشاهایی است که مهم‌ترین آنها کثرت استعمال لفظ در یک جانب و ندرت در جانب مقابل است. مواردی مانند:

ترکان پارسی گو بخشندگان عمرند ساقی بده بشارت پیران پارسا را

که در آنها از الفاظی با چند معنای یکسان استفاده می‌شود،<sup>1</sup> اندک بوده و متعارف نیستند و در اکثر موارد استعمال لفظ در یک معنا بر استعمال آن در معانی دیگر غلبه دارد و در صورتی که یک معنا نزد عرف متعارف باشد و معنای دیگر ندرت داشته باشد، لفظ در آن معنا ظهور پیدا می‌کند.

در نتیجه چون:

استعمال لفظ در یک معنا نزد عرف کثرت دارد،

و استعمال لفظ در چند معنا نزد عرف نادر است،

استعمال لفظ در چند معنا خلاف ظاهر بوده و اگر گوینده‌ای بخواهد از یک لفظ بیش از یک معنا را اراده کند، باید از قرینه استفاده کند.

(ز) ظاهر و باطن

روایات زیادی در این زمینه وجود دارد که ظاهر و باطن داشتن آیات قرآن را اثبات می‌کنند:

1. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ ابْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ».<sup>2</sup> سند این روایت صحیح است.

2. «عن جابر قال: قال أبو عبد الله ع يا جابر إن للقرآن بطناً و للبطن ظهراً- ثم قال يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، إن الآية لتنزل أولها في شيء- و أوسطها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل يتصرف على وجوه».<sup>3</sup>  
3. «عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع» [این حدیث نبوی است و در منابع عامه ذکر شده است] ما یعنی بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس و القمر، كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى «و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم» [نحن نعلمه].<sup>4</sup>

در بعضی از روایات که طریق عامه نقل شده و در متون شیعی نیز تکرار شده این‌گونه آمده است: «و عنه عليه السلام إن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة<sup>5</sup> أبطن».<sup>6</sup>

ارتباط بطون با استعمال الفاظ در چند معنی

بعضی تصور کرده‌اند که وجود بطون در قرآن نشان دهنده‌ی این است که الفاظ قرآنی در معانی متعدد به کار رفته‌اند: معنای ظاهری الفاظ و معنای باطنی آنها.

اشکال «مرحوم آخوند»

اشکال مشهور و «مرحوم آخوند» به این مطلب این است که این روایات:

بطن داشتن آیات قرآن را ثابت کرده و این مطلب را می‌رسانند که بطون از مدالیل آیات هستند؛

اما این بطون را معنای مستعمل فيه الفاظ نمی‌دانند تا استعمال لفظ در چند معنا اثبات شود.

حقیقت بطون

«مرحوم آخوند» در بیان حقیقت بطون دو تبیین را ارائه می‌کنند که تبیین اول معمولاً رد و تبیین دوم غالباً پذیرفته شده است.<sup>7</sup>

تبیین اول

بطون معنای الفاظ قرآنی نیستند، بلکه مقارن با دیدن این آیات، معنای‌ای به ذهن اهل بیت علیهم السلام می‌آمده است که این معنای بطون قرآن هستند. طبق این بیان، باطن به معنای امری مقارن با ظاهر است و معنای الفاظ نیست.

اشکال

این تبیین غالباً پذیرفته نشده است؛ زیرا در روایات بطون به خود الفاظ نسبت داده می‌شود که نشان می‌دهد باید بین بطون و الفاظ باید ارتباطی وجود داشته باشد و این‌گونه نیست که بطون صرف مقارن بودن معنای با الفاظ باشند. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي وَهْبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدًا صَالِحًا [امام کاظم علیه السلام] عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا

1 - «ترک» به معنای «شخص ترک زبان» و «انسان زیبا رو».

2- بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج 1، ص: 196.

3- تفسیر العیاشی، ج 1، ص: 11.

4- همان.

5- در بعضی از روایات به جای «سبع» واژه‌ی «سبعین» ذکر شده که البته این روایات با هم تعارض ندارند؛ زیرا این اعداد، اعداد کثرت هستند.

6- تفسیر الصافی، ج 1، ص: 31.

7- «ابن ابی جمهور» نیز در «عوالی اللنالی» تبیین دوم را ذیل روایات ظاهر و باطن ذکر کرده است.

بَطْنٌ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْجَوْرِ وَ جَمِيعُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْحَقِّ»<sup>1</sup> در این روایت بین ظاهر و باطن و بین این دو با لفظ ارتباط برقرار می‌شود؛ درحالی‌که در تبیین «مرحوم آخوند»، باطن امری مستقل از الفاظ و ظاهر دانسته شده است.

تبیین دوم

بطون قرآن مدالیل التزامی هستند. توضیح اینکه لفظ:

دارای مدلولی مطابقی است که ظاهر لفظ است،

و دارای مدلولات تضمنی است که آنها نیز ظاهر لفظ هستند،

و دارای مدلولات التزامی است که دو دسته هستند:

مدلولات التزامی که ظاهر لفظ هستند؛ همانند اینکه «چایی بی‌اور» دال بر طلب قند نیز هست؛

مدلولات التزامی که باطن قرآن بوده و عموم مردم متوجه آن نمی‌شوند.

طبق این جواب:

گرچه به دلیل پذیرش مدلولات التزامی متعدد برای لفظ واحد، بطون مختلف برای آیات پذیرفته شده است؛ اما بطن داشتن به معنای استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیست؛ زیرا بحث محال یا خلاف ظاهر بودن، در مورد استعمال لفظ واحد در چند معنا است، نه استعمال لفظ واحد که دارای مدلول‌های التزامی متعدد بوده و این مدلول‌ها توسط عموم مردم درک نمی‌شود.

این تبیین غالباً مورد پذیرش قرار گرفته است و تفاوت این دو تبیین در این است که:

در تبیین اول بین لفظ و بطن و همچنین بین معانی ظاهری (مدلول مطابقی، تضمنی و التزامی‌ای که توسط عرف درک می‌شود) و باطنی ارتباطی وجود نداشت و صرفاً یک معنا مقارن با معانی دیگر بود؛

اما در تبیین دوم بین لفظ و بطن و همچنین بین معانی ظاهری و باطنی ارتباط برقرار می‌شود که البته تنها افراد خاصی به این رابطه آگاهی دارند نه عموم مردم.

مثالی برای درک بهتر بطون

«مرحوم سید محسن حکیم» در «حقائق الاصول»، جلد اول، صفحه 95 این مطلب را نقل می‌کند که جمعی از بزرگان مانند «سید اسماعیل صدر»، «محدث نوری» و... در منزل «آخوند ملا فتح علی» حضور داشتند. ایشان آیه‌ی «وَ اعْلَمُوا أَنَّ فَيْكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» را تلاوت کرده و «حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ» را تفسیر کردند. در ابتدا معنایی که ایشان بیان کردند به ذهن نمی‌آمد اما با توضیحات ایشان، دقیق بودن این معنا روشن شد. در روز دوم ایشان معنای دیگری برای این فراز از آیه بیان کردند که باز هم در ابتدا نامأنوس بود اما با توضیحات ایشان متناسب بودن این معنا نیز روشن شد. این مطلب تا سی روز تکرار شد و ایشان سی مدلول برای آیه بیان کردند که هیچ‌کدام از ظهورات اولیه آیه نبودند اما پس از توضیحات ایشان روشن می‌شد که هر چند این معانی از قواعد استظهار خارج هستند، با الفاظ مرتبطاند.

بطون آیات نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی مدلول آیات هستند، اما نه مدلولی که با وضع، کثرت استعمال و مانند این موارد به دست بیاید. این مدالیل، مدالیل التزامی هستند که عموم مردم آنها را متوجه نمی‌شوند و درک آنها مختص به اولیاء الهی است و ارتباطی با استعمال لفظ در بیش از یک معنا ندارند.

بحث مشتق، بحثی اصولی نیست، بلکه مربوط به مقدمه‌ی علم اصول است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت: مسائلی جزء علم اصول هستند که در استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار گرفته و مستقیماً به استنباط حکم شرعی منجر شوند؛

درحالی‌که بحث مشتق مستقیماً به استنباط حکم شرعی منجر نمی‌شود، بلکه برای استنباط متعلق حکم شرعی به کار می‌رود.

به‌طور مثال بحث از حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل یا اعم از متلبس بالفعل و ما انقضی در «ثمره‌ی مثمره»<sup>1</sup>، بحث از حکم شرعی نیست، بلکه بحث از روشن شدن معنای «مثمره» است. گرچه به دنبال این بحث نتیجه‌ای فقهی نیز مترتب می‌شود،<sup>2</sup> اما آنچه مستقیماً از این بحث استنباط می‌شود، معنای «مثمره» است که متعلق حکم شرعی است و خود حکم شرعی مستقیماً از این بحث استنباط نشده است. بحث مشتق از این جهت مانند بحث صحیح و اعم است:

بحث صحیح و اعم در مورد ظهور عبادت یا معامله است که حکمی شرعی نیست؛ هرچند به تبع آن جواز یا عدم جواز تمسک به اطلاق که حکمی شرعی است مترتب می‌شود؛ و بحث مشتق نیز در مورد معنای «مثمره» است که حکمی شرعی نیست؛ هرچند به تبع آن حکمی فقهی نیز مترتب می‌شود.

به همین دلیل «مرحوم آخوند» این بحث را در مقدمه‌ی علم اصول ذکر می‌کند نه در مسائل این علم. محل نزاع در مشتق

بحث در مشتق، همانند بحث در صحیح و اعم در سعه و ضیق موضوع له است. اختلاف در این بحث در این مورد است که آیا مشتق برای خصوص متلبس بالفعل وضع شده است یا برای اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ. در این بحث دو مطلب، اتفاقی بوده و محل نزاع صرفاً در یک مطلب است:

در حقیقت بودن استعمال مشتق در ذات متلبس بالفعل، اختلافی نیست؛

و در مجاز بودن استعمال مشتق در ذاتی که بالفعل متلبس به مبدأ نیست و در آینده به آن متلبس خواهد شد نیز اختلافی نیست؛

اما در حقیقت یا مجاز بودن استعمال مشتق در ذاتی که مبدأ از آن منقضی شده اختلاف وجود دارد و محل نزاع این مورد است.

این اختلاف، اختلاف در هیئت مشتق است یعنی این هیئت مشتق است که در وضع آن برای خصوص متلبس بالفعل یا برای اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ اختلاف شده و بحث از ماده‌ی مشتق، بحثی ادبی است.

ب) تبیین محل نزاع

کلام مشهور و «مرحوم آخوند» (مختار) مدعا

مشهور نسبت بین مشتق اصولی و مشتق ادبی را عموم و خصوص من وجه دانسته و معتقدند بعضی از مشتقات ادبی از بحث مشتق اصولی خارج بوده و برخی از مواردی که در ادبیات جزء جوامدند، داخل در بحث مشتق اصولی هستند. توضیح اینکه تعریف مشتق در ادبیات و اصول متفاوت است:

مشتقی که در ادبیات مورد بحث قرار می‌گیرد کلمه‌ای است که هرکدام از ماده و هیئت کلمه وضع مستقلی دارند. به‌طور مثال «ضارب» مشتق نحوی است؛ زیرا ماده «ض ر ب» وضعی مستقل دارد و وزن «فاعل» نیز دارای وضع مختص به خود است؛ اما «زید» مشتق ادبی نیست؛ زیرا هیئت و ماده‌ی آن با هم وضع شده‌اند؛<sup>3</sup> و مشتقی که در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد محمولی است که:

به حمل مواطاه یا هو هو بر ذات حمل می‌شود؛

و پس از انقضای محمول ذات منقضی نمی‌شود.

یکی از قیود این تعریف، «ذات» است که منظور از آن، ذات مقابل عرض نیست، بلکه مطلق موضوع است چه جوهر باشد و چه عرض و چه مفهوم اعتباری. به همین دلیل گرچه «ضعیف» و «شدید» در «سواده ضعیف» و «سواده شدید» بر عرض حمل شده‌اند؛ اما مشتق هستند.

1- «و نهی [رسول الله صلی الله علیه و آله] عنه [الْبَوْلُ فِي الْمَاءِ الْأَنْثَمِ] و عن الغائط... تحت الشجرة المثمر»، دعائم الإسلام، ج 1، ص: 104.

2- اگر مشتق را در خصوص متلبس بالفعل بدانیم، مثمره بودن درختی که مثمره بودن آن بالفعل نیست مجازی بوده و ادرار کردن زیر آن مکروه نیست؛ اما اگر مشتق را اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ بدانیم، مثمره بودن چنین درختی حقیقی بوده و ادرار کردن زیر آن مکروه است.

3- کلماتی مانند «تقی» اگر اسم خاص باشند، از لحاظ نحوی جامد هستند؛ زیرا این کلمه با همین هیئت نام یک شخص خاص قرار گرفته است؛ اما اگر به عنوان صفت مشابه به کار رود، مشتق است؛ زیرا ماده‌ی «و ق ی» وضعی مستقل دارد و وزن «فعلیل» نیز دارای وضع مختص به خود است.

یکی دیگر از قیود «حمل مواطاه» است. این قید محمولاتی مانند افعال را از تعریف خارج می‌کند؛ زیرا گرچه این محمولات بر ذات حمل شده و گفته می‌شود «علی یصلی»، اما این حمل، این همانی نیست. به همین دلیل افعال و مصادر ثلاثی مزید مشتق اصولی نیستند.

با توجه به این توضیحات روشن می‌شود که رابطه‌ی بین مشتق اصولی و مشتق ادبی نزد مشهور عموم و خصوص من وجه است:

بعضی از موارد مانند «ضارب» هم مشتق اصولی هستند و هم مشتق ادبی؛ و بعضی از موارد مانند «زوج» مشتق ادبی نیستند؛ اما مشتق اصولی هستند؛ زیرا وصفی هستند که بر ذات حمل شده و گفته می‌شود «زید زوج هند» و در صورت طلاق گرفتن و انقضای زوج از ذات، ذات از بین نرفته و می‌توان بحث کرد که اطلاق زوج بر زید حقیقت است یا مجاز؛ و بعضی از موارد مانند «ناطق» مشتق ادبی هستند؛ اما مشتق اصولی نیستند؛<sup>1</sup> زیرا اگر ناطقیت از ذات زایل شود، ذات نیز از بین می‌رود.

یکی دیگر از مثال‌های مشتق اصولی، «مثمره» است؛ زیرا به حمل مواطاه بر «شجره» حمل می‌شود و با انقضای آن، درخت از بین نمی‌رود.

برای درخت مثمره احکامی مانند کراهت ادرار و کراهت جماع زیر آن بیان شده است: «و نهی [رسول الله صلی الله علیه و آله] عنه [البُولُ فِي الْمَاءِ الْقَائِمِ] و عن الغائط... تحت الشجرة المثمرة»،<sup>2</sup> «لَا تُجَامِعُ امْرَأَتَكَ تَحْتَ شَجَرَةٍ مُثْمِرَةٍ». <sup>3</sup> با توجه به بحث مشتق می‌توان در مورد «مثمره» این‌گونه گفت:

اگر موضوع له مشتق خصوص متلبس بالفعل باشد، در صورت از دست دادن تلبس بالفعل، ادرار زیر درخت کراهت ندارد و در صورت متلبس بالفعل بودن، ادرار زیر درخت کراهت دارد؛ اما اگر موضوع له مشتق اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ باشد، چه درخت بالفعل مثمره باشد و چه قبلاً مثمره بوده و اکنون این صفت را از دست داده است، ادرار زیر آن کراهت دارد؛ و در صورتی که درخت بالفعل مثمره نیست و در آینده مثمره خواهد شد، طبق هر دو قول ادرار زیر آن درخت مکروه نیست.

نکته: یکی از مثال‌هایی که برای مشتق ذکر می‌شود، «ماء مسخن بالشمس» است؛ اما این مثال، مثال مناسبی برای این بحث نیست؛ زیرا در روایات از واژه‌ی «مسخن» استفاده نشده است. روایتی که در این مورد وجود دارد این‌گونه ذکر شده است: «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَمْسٌ خِصَالٍ تُورِثُ الْبَرَصَ... وَ الْإِغْتِسَالُ بِالْمَاءِ الَّذِي تُسَخِّنُهُ الشَّمْسُ». <sup>4</sup> همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این روایت از صله و موصول استفاده شده است و گفته شد که فعل از محل بحث مشتق خارج است؛ زیرا حمل آن بر ذات حمل این همانی و هو هو نیست.

دلیل

«مرحوم آخوند» برای اثبات من وجه بودن ارتباط بین مشتق اصولی و ادبی و داخل بودن مواردی مانند «زوج» در محل بحث، مطلبی را از «فخر المحققین» و مشهور در مورد رضاع نقل می‌کند. طبق نقل «مرحوم آخوند» این فقها در مسئله‌ی رضاع، بحث مشتق را در مورد عناوینی مانند «زوج» جاری کرده‌اند.

مسئله‌ای که «فخر المحققین» به آن پرداخته این است که مردی دو همسر کبیره دارد و همسر صغیره‌ی شیرخواره‌ای را نیز به عقد خود در می‌آورد. اگر ابتدا یکی از دو همسر کبیره و سپس دیگری به همسر صغیره شیر بدهند و شرایط شیر دادن مانند 15 روز شیر دادن، دو ساله نبودن طفل و... نیز رعایت شود، حکم مشهور این است که:

در صورتی که به دو همسر کبیره دخول شده باشد، شیر متعلق به شوهر بوده و همسر صغیره دختر رضاعی شوهر خواهد شد و طبق «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَ بَنَاتُكُمْ»<sup>5</sup> بر او حرام می‌شود؛ زیرا «بَنَاتُكُمْ» شامل دختر رضاعی نیز می‌شود؛

و مرضعه‌ی اول، مادر همسر مرد شده و او نیز طبق «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»<sup>6</sup> بر مرد حرام می‌شود؛ اما اینکه مرضعه‌ی دوم نیز بر مرد حرام است یا خیر، مبتنی بر بحث مشتق است.

علت اینکه در مورد مرضعه‌ی اول به حرمت حکم شده اما حکم مرضعه‌ی دوم بر بحث مشتق مبتنی شده این است که عنوانی که موجب حرمت می‌شود، عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» است و:

1- بنا بر اینکه ناطق فصل انسان باشد. در حقیقت ناطق فصل حقیقی انسان نیست؛ زیرا نطق از مقوله‌ی کیف است و نفس انسان از مقوله‌ی جوهر است. این فصل، فصل مشهوری است و در حقیقت عرضی خاصی است که به جای فصل حقیقی قرار داده می‌شود.

2- دعائم الإسلام، ج 1، ص: 104.

3- وسائل الشیعة، ج 20، ص: 251.

4- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین (ط - القديمة)، ج 2، ص: 308.

5- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 23.

6- همان.

زمانی که مرضعه‌ی اول اقدام به شیردهی کرده است، همسر صغیره حقیقتاً همسر مرد بوده و اطلاق عنوان «نِسَائِکُمْ» بر او حقیقی بوده است و به همین دلیل عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» بر مرضعه‌ی اول صدق می‌کند؛ اما زمانی که مرضعه‌ی دوم اقدام به شیردهی کرده است، همسر صغیره حقیقی مرد نبوده است؛ چون عقد او باطل شده است؛ حال:

اگر مشتق در اعم حقیقت باشد و در نتیجه شامل «مَنْ کَانَ نِسَائِکُمْ» نیز شود، عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» بر مرضعه‌ی دوم نیز صدق کرده و او نیز بر مرد حرام خواهد شد؛ اما اگر مشتق در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» بر او صدق نمی‌کند؛ زیرا زمانی که او اقدام به شیر دادن به همسر صغیره کرده است، نکاح همسر صغیره باطل بوده و متلبس به عنوان «نِسَائِکُمْ» نبوده است.

اشکال

عموم و خصوص من وجه بودن نسبت بین مشتق اصولی و مشتق ادبی مورد پذیرش است و در اینجا تنها به بررسی مسئله‌ی رضاع می‌پردازیم.

این مسئله چهار صورت دارد که صورت اول آن همین صورتی است که توسط «فخر المحققین» بیان شده است: مرد به هر دو مرضعه دخول کرده و شیر هر دو متعلق به خود او بوده است؛ مرد فقط به مرضعه‌ی اول دخول کرده و تنها شیر او متعلق به مرد بوده و شیر مرضعه‌ی دوم متعلق به همسر سابق او بوده است؛

مرد فقط به مرضعه‌ی دوم دخول کرده و تنها شیر او متعلق به مرد بوده و شیر مرضعه‌ی اول متعلق به همسر سابق او بوده است؛

مرد به هیچ‌یک از دو مرضعه دخول نکرده است و شیر هر دو متعلق به همسر سابق آنها بوده است. نکته: در مورد صورت دوم تا چهارم باید به این نکته توجه نمود که شیر دو مرضعه باید از حلال، مانند همسر سابق باشد؛ زیرا اگر شیر از حرام باشد، موجب محرمیت نمی‌شود.

«فخر المحققین» معتقد است احکام صورت اول علی القاعده است؛ یعنی علی القاعده:

مرضعه‌ی اول تحت عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» قرار گرفته و بر مرد حرام می‌شود؛

و همسر صغیره نیز تحت عنوان «بَنَاتُکُمْ» قرار گرفته و او نیز بر مرد حرام می‌شود؛

و حکم مرضعه‌ی دوم مبتنی بر مبنا در بحث مشتق است.

در مورد این کلام باید گفت:

اینکه عنوان «بَنَاتُکُمْ» بر همسر صغیره صدق کرده و طبق «حُرْمَتُ عَلَیْکُمْ... وَ بَنَاتُکُمْ» بر مرد حرام می‌شود صحیح است؛ زیرا فرض این است که مرد به هر دو مرضعه دخول کرده و شیر آنها متعلق به مرد است و شیر دادن مرضعه‌ی اول، موجب صدق عنوان «بَنَاتُکُمْ» بر همسر صغیره و در نتیجه حرمت او بر مرد می‌شود؛

اما اینکه بر مرضعه‌ی اول عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» صدق می‌کند صحیح نیست؛ زیرا «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» در صورتی بر یک زن صدق می‌کند که هم‌زمان هم بر او عنوان «أُمّ» صدق کند و هم بر دخترش عنوان «نِسَائُکُمْ» صادق باشد؛ یعنی ظهور عرفی «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ» در جایی است که هم‌زمان هم عنوان «أُمّ» بر زن (که در بحث، شیر دهنده‌ی اول است) صادق باشد و هم عنوان «نِسَائُکُمْ» بر دختر (که در بحث، همسر صغیره است) او صادق باشد؛ در حالی که:

زمانی که مرضعه‌ی اول شروع شیر دادن به صغیره کرده است، عنوان «نِسَائُکُمْ» بر صغیره صادق بوده اما مرضعه‌ی اول متصف به عنوان «أُمّ» نبوده است؛ زیرا تا زمانی که شرایط شیر دادن کامل نشود، عنوان «أُمّ» صادق نخواهد بود؛

و زمانی که شیر دادن تمام شد، عنوان «أُمّ» بر مرضعه‌ی اول صدق می‌کند اما در این زمان دیگر عنوان «نِسَائُکُمْ» بر صغیره صادق نیست؛ زیرا نکاح او فاسد شده است.

در نتیجه حرمت مرضعه‌ی اول علی القاعده نیست؛ اما در عین حال نمی‌توان گفت تنها همسر صغیره بر مرد حرام می‌شود، بلکه مرضعه‌ی اول را نیز بر مرد حرام می‌دانیم؛ ولی این حکم از باب مشتق و فتوا نیست، بلکه از باب روایتی است که در این زمینه وجود دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ [مرحوم کلینی] عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ [قمی] عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ [اهوازی. از اجلاء] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ [ابی جعفر ثانی؛ امام جواد علیه السلام؛ زیرا علی بن مهزیار هم‌دوره‌ی امام جواد علیه السلام است] قَالَ: قِيلَ لَهُ<sup>1</sup> إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ صَغِيرَةٍ فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةً لَهُ

1- اینکه چه کسی از «امام جواد علیه السلام» سؤال می‌کند مهم نیست؛ زیرا راوی «علی بن مهزیار» است که ثقة است.

أَخْرَى فَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ **[از قضات عامه]**<sup>1</sup> - حَرُمْتُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةَ وَ أَمْرَاتَاهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْطَأَ ابْنُ شُبْرُمَةَ تَحْرُمُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَ أَمْرَاتُهُ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا أَوْ لَا فَأَمَّا الْأَخِيرَةُ فَلَمْ تَحْرُمُ عَلَيْهِ كَأَنَّهَا أَرْضَعَتْ ابْنَتَهُ<sup>2</sup>.

«علی بن محمد»: این نام مشترک بین چند راوی است و زمانی که «مرحوم کلینی» از وی نقل روایت می‌کند، یکی از این سه نفر است: «علی بن محمد بندار»، «علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه» و «علی بن محمد علان کلینی» (دایی «مرحوم کلینی») و هر سه نفر تقه هستند.

«صالح بن ابی حماد»: راه‌های متفاوتی برای توثیق یا تضعیف وی بیان شده است:

1. «نجاشی» نه تنها وی را توثیق نکرده بلکه در مورد او می‌گوید: «و کان امره ملتبسا، یعرف و ینکر»<sup>3</sup>. این کلام تنها تردید در مورد راوی را می‌رساند نه تضعیف او را.

2. «ابن غضائری» وی را تضعیف کرده است که البته به جهت ثابت نشدن انتساب کتاب به او و همچنین اجتهادی بودن نظرات، تضعیفات این کتاب مورد پذیرش نیست مگر با قرینه بر حسی بودن تضعیف که در این مورد قرینه‌ای وجود ندارد.

3. این راوی از مروی عنده‌های «محمد بن احمد بن یحیی» در نوادر الحکمه است و جزء افراد استثنای شده هم نیست؛ اما به نظر ما این راه در مورد پذیرش روایت است نه روایان.

4. با استفاده از شهرت عملیه نیز نمی‌توان ضعف این سند را جبران کرد؛ زیرا در شهرت عملیه باید استناد اصحاب به روایت محرز باشد؛ درحالی‌که این مطلب احراز نشده است.

با توجه به نپذیرفتن این دلایل برای توثیق یا تضعیف این راوی باید از دلیل دیگری استفاده کرد:

5. «کشی» از «علی بن محمد قتیبی» این‌گونه نقل می‌کند: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيُّ، سَمِعْتُ الْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ، يَقُولُ فِي أَبِي الْخَيْرِ وَ هُوَ صَالِحُ بْنُ سَلَمَةَ أَبِي حَمَادٍ الرَّازِي كَمَا كُنِّي **[همان‌گونه که کنیه‌اش «ابوالخیر» است، خودش نیز ابوالخیر است]**، وَ قَالَ عَلِيٌّ: كَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ يُرْتَضِيهِ وَ يَمْدَحُهُ وَ لَا يَرْتَضِي أَبَا سَعِيدٍ الْأَدَمِي **[سهل بن زیاد]** وَ يَقُولُ هُوَ الْأَحْمَقُ»<sup>4</sup>.

درنتیجه با خیر «فضل بن شاذان» که در وثاقت وی تردیدی نیست، وثاقت این راوی ثابت می‌شود. «فضل بن شاذان» هم‌دوره‌ی «صالح ابن ابی حماد» بوده و درنتیجه می‌تواند از وثاقت او خبر دهد. «صالح بن ابی حماد» از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری علیهم‌السلام بوده است و «فضل بن شاذان» نیز در سال 260 یعنی در سال شهادت «امام حسن عسکری علیه‌السلام» از دنیا رفته است.

اشکال «مرحوم تستری»: این توثیق با کلام «نجاشی» تعارض دارد.

پاسخ: بین این دو کلام تعارضی وجود ندارد؛ زیرا «نجاشی» وی را ضعیف ندانست، بلکه در مورد وی تردید داشت و در مقابل، «کشی» وثاقت او را نقل کرده است و تردید با تصریح به توثیق متعارض نمی‌شود.

اشکال «مرحوم خویی»: ایشان معتقدند «کشی» توثیق راوی را از «علی بن محمد قتیبی» نقل کرده؛ درحالی‌که توثیق «علی بن محمد قتیبی» ثابت نیست. به همین دلیل نمی‌توان به این کلام اعتماد کرد و وثاقت راوی را ثابت نمود.

پاسخ: این کلام ایشان مورد قبول نیست. «علی بن محمد قتیبی» استاد «کشی»، هم‌دوره‌ی «عیاشی» و شاگرد «فضل بن شاذان» بوده است. «شیخ طوسی» در مورد وی تعبیر «رجل فاضل» را به کار می‌برد. **[منبع؟؟]** «کشی» نیز در کتاب خویش توقیعی را نقل کرده و آن را این‌گونه آغاز می‌کند: «حَكَى بَعْضُ الثَّقَاتِ بَنِيْسَائُورَ»<sup>5</sup>. منظور وی از «بعض الثقات»، «علی بن محمد قتیبی» است؛ زیرا همین توقیع در «علل الشرایع» **[منبع؟؟]** از این راوی نقل شده است.

6. راه دیگر توثیق راوی، روایت کردن «ابن ابی عمیر» از اوست. «ابن ابی عمیر» که از مشایخ ثقات است، 6 روایت از او نقل کرده است.

7. اگر این دو راه مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان از راه تعویض سند استفاده کرد. این روایت از «علی بن مهزیار» نقل می‌شود و اگر به دلیل وجود «صالح بن ابی حماد» این طریق مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان با طریقی که در «فهرست» آمده است، تعویض سند انجام داد. «شیخ طوسی» در مورد طریق خود به کتب «علی بن مهزیار» می‌گوید: «أخبرنا بكتبة و رواياته جماعة، عن **[ابی جعفر]** محمد بن علی بن الحسين **[بن بابویه، شیخ صدوق]**، عن أبيه **[ابن بابویه قمی]** و محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و الحميري و محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، إلا كتاب المثالب فإنه روى العباس نصفه عن علي بن مهزيار»<sup>6</sup>.

1- «ابن شبرمه» در دوران «امام باقر علیه‌السلام» بوده است؛ اما این قرینه‌ای بر این نیست که منظور از «ابی جعفر»، «امام باقر علیه‌السلام» باشد. همان‌طور که امروزه اقوال علمای پیشین ذکر می‌شود، کلام «ابن شبرمه» نیز به دلیل اینکه فقیه معروفی بوده نقل شده است.

2- وسائل الشیعة؛ ج 20؛ ص 402.

3- رجال النجاشی، صفحه‌ی 198.

4- رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، النص، ص: 566.

5- رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال، النص، ص: 575.

6- فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول (للطوسی) (ط - الحديثة)، النص، ص: 266.

در این طریق عبارت «بکتابه و روایاته» آمده که ظهور آن «بجمیع کتبه و روایاته» است و غیر از کتاب «مثالب» که کتابی تاریخی است، باقی کتب از همین طریق نقل شده‌اند. روایت مورد بحث نیز روایتی تاریخی نیست و علی القاعده در این کتاب ذکر نشده و در باقی کتب آمده است. از آنجایی که در طریق به این کتب راوی اختلافی وجود ندارد، طریق «شیخ طوسی» به این کتب صحیح بوده و اگر کسی راه‌های قبل را برای توثیق «صالح بن ابی حماد» نپذیرفت، می‌تواند با استفاده از سندی که در «فهرست» آمده است تعویض سند انجام داده و سند روایت را تصحیح کند. در نتیجه:

طبق بحث مشتق و حکم طبق قواعد و بدون در نظر گرفتن روایت، همسر صغیره به علت دختر رضاعی شدن بر مرد حرام می‌شود؛ اما مرضعه‌ی اول بر مرد حرام نمی‌شود؛ اما با در نظر گرفتن روایت، حکم، همان حکم مشهور است. پاسخ «مرحوم نائینی»<sup>1</sup>

حرمت مرضعه‌ی اول نیز علی القاعده است. علی القاعده ندانستن این حکم ناشی از این اشتباه است که تصور شده عنوان «أم» و «زوجه» هم‌زمان صادق باشند؛ درحالی‌که برای حکم به حرمت نیازی به فعلی بودن عنوان «زوجه» نیست، بلکه در هر زمانی عنوان «زوجه» بر زنی صدق کند، مادر او تا ابد بر شوهرش حرام خواهد شد. حرمت مادر زوجه (کبیره‌ی اول) در این مثال همانند حرمت ربیبه است؛ یعنی:

برای حرمت ربیبه نیازی به صدق فعلی عنوان «زوجه» بر مادر او نیست، بلکه همین‌که در زمانی دخول به مادر صورت بگیرد، ربیبه‌ی او تا ابد بر مرد حرام خواهد شد؛ هرچند مرد پس از آن مادر ربیبه را طلاق دهد و عنوان «زوجه» بر او صادق نباشد؛

و برای حرمت مادر زوجه (کبیره‌ی اول) نیز نیازی به صدق فعلی عنوان «زوجه» بر دختر او (همسر صغیره) نیست، بلکه همین‌که در زمانی عنوان «زوجه» بر همسر صغیره صدق کند، مادر او تا ابد بر مرد حرام می‌شود و برای صدق عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»، صدق بالفعل «زوجه» بر دختر او لازم نیست.

به عبارت دیگر به نظر «مرحوم نائینی» عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» همانند «لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» و اجرای حدود است که نرسیدن عهد الهی نیازی به فعلیت ظلم ندارد، بلکه همین‌که شخصی در دوره‌ای ظالم باشد، به عهد الهی نمی‌رسد؛ هرچند پس از آن توبه کرده باشد؛ و برای اجرای حد سارق نیز نیازی نیست که شخص بالفعل سارق باشد و همین که شخص در زمانی سرقت کرد، با احراز شرایط می‌توان حد را بر او جاری کرد.

رد پاسخ «مرحوم نائینی»

احکامی که در آیات و روایات وجود دارند، در مورد عناوین هستند و در هر مورد باید صدق عرفی آن مد نظر قرار داده شود و مقایسه‌ی «مرحوم نائینی» بین این دو عنوان صحیح نیست. به همین جهت:

حتی پس از طلاق دادن زن، عنوان «ربیبه» بر دختر او صادق است؛ زیرا «ربیبه» به معنای ولد مؤنث زنی است که شخص با آن زن ازدواج کرده است؛ چه آن زن بالفعل زوجه‌ی مرد باشد و چه طلاق داده شده باشد و بالفعل زوجه‌ی او نباشد؛

در محل بحث نیز ظهور عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» در این است که اطلاق «زوجه» بر دختر یک زن، بالفعل باشد؛ یعنی دختر، بالفعل «زوجه» باشد تا «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» بر مادر او قابل صدق باشد و در صورت طلاق دادن زن، نه عنوان «زوجه» بر او صادق است و نه دیگر بر مادر او «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» صدق نمی‌کند.

این مطلب که در بعضی از موارد مانند «لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» و اجرای حدود صرف حدوث کافی است مورد پذیرش است؛ اما باید توجه کرد که این موارد همراه با قرینه هستند؛ یعنی:

ظهور اولیه‌ی حکم این است که:

با فعلیت عنوان موضوع ثابت می‌شود؛

با بقاء عنوان موضوع باقی می‌ماند؛

و با ارتفاع موضوع از بین می‌رود؛

اما در برخی از موارد همین که عنوان حادث شود، حکم حدوثاً و بقائاً ثابت می‌شود که این موارد همراه قرینه هستند. به‌طور مثال کافی بودن صرف حدوث عنوان ظلم برای نائل نشدن به عهد الهی به این جهت این روایت است: «أَخْبَرَنَا الْحَقَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي وَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّبَرِي، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ مِينَا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): أَنَا دَعَوْتُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ كَيْفَ صِرْتُ دَعْوَةَ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ؟ قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، فَاسْتَخَفَّ إِبْرَاهِيمَ الْفَرَحَ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي أَيْمَةً مِثْلِي فَأَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) إِلَيْهِ: أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ، إِنِّي لَا أُعْطِيكَ عَهْدًا لَا أَفِي لَكَ بِهِ. قَالَ: يَا رَبِّ، مَا الْعَهْدُ الَّذِي لَا تَفِي لِي بِهِ قَالَ: لَا أُعْطِيكَ لِظَالِمٍ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ. قَالَ: يَا رَبِّ، وَ مِنَ الظَّالِمِ مَنْ وَلَدِي الَّذِي لَا يَنْالُ عَهْدَكَ قَالَ: مَنْ سَجَدَ لِمَنْ دُونِي لَا أَجْعَلْهُ إِمَامًا أَبَدًا، وَ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا. قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَ اجْتَبَيْتَنِي وَ بَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُمْ

أَضَلَّنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ. قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): فَأَنْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى وَإِلَى أَخِي عَلَى لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لَصَنَمٍ قَطُّ، فَأَتَّخِذْنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا.<sup>1</sup>

عبارت «مَنْ سَجَدَ لَصَنَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلُهُ إِمَامًا أَبَدًا» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد حدوث عنوان سجده برای بت برای اینکه شخص هیچ‌گاه به عهد امامت نائل نشود کافی است و در ادامه نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: امامت به من و برادرم علی رسید که هیچ‌یک از ما هرگز بر هیچ بتی سجده نکردیم: «فَأَنْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى وَإِلَى أَخِي عَلَى لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لَصَنَمٍ قَطُّ».

در باقی مثال‌ها مانند مثال ربیبه نیز چنین قرائنی وجود دارد؛ اما در محل بحث چنین قرینه‌ای در اختیار نداریم و در نتیجه نمی‌توان گفت حدوث عنوان «زوجه» بودن برای حرمت ابدی مرضعه‌ی اول کافی است؛ هرچند در زمانی که همسر صغیره بالفعل زوجه است، عنوان «أم» بر مرضعه‌ی اول صادق نباشد.

اشکالی دیگر

گفته شد که:

«فخر المحققین»، «مرحوم آخوند» و «مرحوم نائینی» به این مطلب قائل شدند که در صورت حقیقت دانستن مشتق در خصوص متلبس بالفعل، مرضعه‌ی اول و همسر صغیره بر مرد حرام می‌شوند و در صورت حقیقت دانستن مشتق در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ، مرضعه‌ی دوم نیز بر مرد حرام می‌شود و این حکم علی القاعده است؛

و مختار این است که حرمت همسر صغیره و مرضعه‌ی اول مورد پذیرش است؛ اما نه به جهت بحث مشتق، بلکه به خاطر روایتی که در این زمینه وجود داشت.

در این اشکال، قولی بیان شده که حد وسط بین این دو قول است. طبق این قول:

حرمت مرضعه‌ی اول و همسر صغیره علی القاعده نیست، بلکه به خاطر دو روایات در این زمینه است؛

اما حرمت مرضعه‌ی دوم علی القاعده بوده و مبتنی بر بحث مشتق است؛ زیرا زمانی که مرضعه‌ی دوم اقدام به شیردهی کرده است، همسر صغیره حقیقی مرد نبوده است؛ چون عقد او باطل شده است؛ حال:

اگر مشتق در اعم حقیقت باشد و در نتیجه شامل «من کان نسائکم» نیز شود، عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» بر مرضعه‌ی دوم نیز صدق کرده و او نیز بر مرد حرام خواهد شد؛

اما اگر مشتق در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» بر او صدق نمی‌کند؛ زیرا زمانی که او اقدام به شیر دادن به همسر صغیره کرده است، نکاح همسر صغیره باطل بوده و متلبس به عنوان «نِسَائِكُمْ» نبوده است.

روایاتی که در این اشکال بیان شده است، غیر از روایتی است که بیان شد:

1. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ [شیخ صدوق] بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ [از اجلاء] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ [از اجلاء] عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ جَارِيَةً رَضِيعَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ فَسَدَ النِّكَاحُ».<sup>2</sup>

علاء: عنوان مشترک که در اینجا به قرینه‌ی نقل از «محمد بن مسلم»، «علاء بن رزین قلاء ثقفی» است، ثقه، جلیل‌القدر و از اصحاب «امام صادق علیه‌السلام». سند «شیخ صدوق» به او در «من لا یحضر» آمده و صحیح است. با توجه به راویان، این روایت صحیح است.

2. «وَبِإِسْنَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ [از اجلاء] وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ [از اجلاء] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً صَغِيرَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ وَ أُمُّ وَلَدِهِ [یعنی مادر فرزندان مرد بوده و از او شیر داشته است] قَالَ تَحَرُّمٌ عَلَيْهِ».<sup>3</sup>

سند «شیخ صدوق» به «عبدالله الحلبی» و «عبدالله بن سنان» در مشیخی «من لا یحضره الفقیه» آمده و صحیح است و در نتیجه این روایت صحیح است.

پاسخ

گرچه سند این دو روایت صحیح است، اما دلالت آنها حرام شدن مرضعه‌ی اولی نیست، بلکه ظاهر آنها تنها حرمت فساد نکاح صغیره است. به همین دلیل عنوانی که «شیخ حر عاملی» برای این باب انتخاب کرده است صحیح نیست. ایشان این اخبار را تحت عنوان «بَابُ أَنْ مَنْ تَزَوَّجَ رَضِيعَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ أَوْ أُمُّ وَلَدِهِ حَرَّمَ عَلَيْهِ الصَّغِيرَةَ وَ بَطَلَ نِكَاحُهُمَا»<sup>4</sup> ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که این روایات فساد هر دو نکاح صغیره و مرضعه را نمی‌رسانند.

تنمهی کلام مشهور

گفته شد که مشهور تنها حکم یک صورت را بیان کرده‌اند که بحث‌های مربوط به آن ذکر شد و اکنون به حکم سه صورت باقی می‌پردازیم.

1- الأمالی (للطوسی)، النص، ص: 378.

2- وسائل الشیعة؛ ج 20؛ ص 399.

3- همان.

4- وسائل الشیعة؛ ج 20؛ ص 399.

حکم صورت دوم (دخول به مرضعه‌ی اول و عدم دخول به مرضعه‌ی دوم و متعلق بودن شیر مرضعه‌ی دوم به همسر سابق) نیز مانند حکم صورت اول است؛ یعنی علی القاعده فقط نکاح همسر صغیره باطل است؛ اما به دلیل روایت «علی بن مهزیار» مرضعه‌ی اولی را نیز بر مرد حرام می‌دانیم؛ یعنی:

همسر صغیره از باب دختر رضاعی بودن بر مرد حرام می‌شود؛ اما مرضعه‌ی اول:

از باب «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» بر مرد حرام نمی‌شود؛ زیرا به دلیل همزمان نبودن صدق عنوان «أُمٌّ» و «زوجه» بر مرضعه‌ی اول و همسر صغیره، عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» بر مرضعه‌ی اول صادق نیست؛ و طبق روایات «امام باقر» و «امام صادق» علیهما السلام نیز بر مرد حرام نمی‌شود؛ زیرا این دو روایت تنها بر حرمت همسر صغیره دلالت دارند؛

اما طبق روایت «علی بن مهزیار» بر مرد حرام می‌شود؛ زیرا در این روایت این‌گونه آمده است: «قِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ صَغِيرَةٍ فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةً لَهُ أُخْرَى... فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ... تَحْرُمُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَ امْرَأَتُهُ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا أَوَّلًا فَأَمَّا الْأَخِيرَةُ فَلَمْ تَحْرُمُ عَلَيْهِ كَأَنَّهَا أَرْضَعَتْ ابْنَتَهُ». این روایت نسبت به دخول یا عدم دخول مرد به مرضعه‌ی اول اطلاق دارد و به همین دلیل اطلاق روایت باعث حکم به حرمت مرضعه‌ی اولی بر مرد می‌شود.

حکم صورت سوم (دخول به مرضعه‌ی دوم و عدم دخول به مرضعه‌ی اول و متعلق بودن شیر مرضعه‌ی اول به همسر سابق):

با شیر دادن مرضعه‌ی اول:

نکاح همسر صغیره از جهت دختر رضاعی شدن فاسد نمی‌شود؛ زیرا شیر مرضعه‌ی اول متعلق به مرد نبوده و همسر صغیره دختر رضاعی او نشده است؛

اما مرضعه‌ی اولی و همسر صغیره، مادر و دختر رضاعی می‌شوند و از آنجایی که جمع بین مادر و دختر در نکاح درست نیست، علم اجمالی به بطلان یکی از دو نکاح حاصل می‌شود و چون مرجح معتبری نیز در اختیار نداریم، هر دو نکاح باطل می‌شود. البته باید دقت شود این حرمت، ابدی نیست؛ زیرا همسر صغیره دختر رضاعی مرد نشده است؛

و پس از اینکه مرضعه‌ی دوم به همسر صغیره شیر می‌دهد:

همسر صغیره بر مرد حرام ابدی می‌شود؛ زیرا دختر رضاعی او شده است؛

اما مرضعه‌ی دوم به دلیل عدم صدق عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» بر او، بر مرد حرام نمی‌شود؛ زیرا برای صدق این عنوان همزمانی صدق عنوان «أُمٌّ» و «زوجه» بر مرضعه‌ی دوم و همسر صغیره لازم است؛ در حالی که زمانی که مرضعه‌ی دوم شروع شیر دادن به صغیره کرده است، عنوان «نِسَائِكُمْ» بر صغیره صادق بوده اما مرضعه‌ی دوم متصف به عنوان «أُمٌّ» نبوده است؛ زیرا تا زمانی که شرایط شیر دادن کامل نشود، عنوان «أُمٌّ» صادق نخواهد بود؛ و زمانی که شیر دادن تمام شد، عنوان «أُمٌّ» بر مرضعه‌ی دوم صدق می‌کند اما در این زمان دیگر عنوان «نِسَائِكُمْ» بر صغیره صادق نیست؛ زیرا نکاح او فاسد شده است.

حکم صورت چهارم (عدم دخول به هیچ‌یک از دو مرضعه و متعلق بودن شیر هر دو به همسر سابق):

نکاح همسر صغیره از جهت دختر رضاعی شدن فاسد نمی‌شود؛ زیرا شیر هیچ‌یک از دو مرضعه متعلق به مرد نبوده و در نتیجه همسر صغیره دختر رضاعی او نشده است؛

اما پس از شیر دادن مرضعه‌ی اولی، مرضعه‌ی اولی و همسر صغیره، مادر و دختر رضاعی می‌شوند و از آنجایی که جمع بین مادر و دختر در نکاح درست نیست، علم اجمالی به بطلان یکی از دو نکاح حاصل می‌شود و چون مرجح معتبری نیز در اختیار نداریم، هر دو نکاح باطل می‌شود. البته باید دقت شود این حرمت، ابدی نیست؛ زیرا همسر صغیره دختر رضاعی مرد نشده است.

کلام «مرحوم صاحب فصول»

نسبت بین مشتق اصولی و نحوی، عموم و خصوص مطلق است نه عموم و خصوص من وجه؛ زیرا نزاع مشتق صرفاً در اسم فاعل، صفت مشبیه و منصوبات که ملحق به مشتق هستند جاری است، نه در اسم مفعول.

«مرحوم آخوند» کلام «مرحوم صاحب فصول» را به درستی نقل نکرده‌اند. آنچه از عبارت «مرحوم آخوند» فهمیده می‌شود این است که اصولیین اسم فاعل را تنها به عنوان مثالی برای مشتق ذکر کرده‌اند؛ اما «مرحوم صاحب فصول» با دیدن این مثال‌ها تصور کرده‌اند که نزاع در مشتق مختص به اسم فاعل است: «مع عدم صلاحیه ما یوجب اختصاص النزاع بالبعض [اسم فاعل] إلا التمثیل به و هو غیر صالح کما هو واضح. فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة [صاحب فصول] من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة و ما یلحق بها و خروج سائر الصفات».<sup>1</sup>

با مراجعه به «فصول» مشخص می‌شود که دلیل «مرحوم صاحب فصول» بر مدعای اختصاص نزاع به اسم فاعل، مثال‌های اصولیین نیست، بلکه این مطلب است که در اسم مفعول نمی‌توان قاعده‌ای کلی ارائه کرد؛ برخلاف دیگر موارد که در مورد آنها می‌توان گفت یا برای خصوص متلبس بالفعل یا برای اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ وضع شده‌اند. به‌طور مثال:

متبادر از «مملوک» خصوص متلبس بالفعل است و با خارج شدن شیء از ملک حسین و انتقال به ملک دیگری، شیء مملوک حسین نبوده و اطلاق مملوک بر آن حقیقی نیست؛

اما متبادر از «مکتوب» اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ است و «مکتوب حسین» صرفاً مربوط به گذشته نبوده و اکنون نیز حقیقی است.

عبارت «مرحوم صاحب فصول» این‌گونه است: «و منها اسم المفعول... قد يطلق و يتبادر منه ما يعم الحال و الماضي كقولك هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه و قد يختص بالحال نحو هذا مملوك زيد... و لم نقف فيه على ضابطة كلية».<sup>1</sup> اشکال

کلام «مرحوم صاحب فصول» درست نیست و اسم مفعول نیز داخل در محل نزاع است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، بحث مشتق در مورد هیئت مشتقات است، نه در ماده‌ی مشتقات. ماده‌ی کلمات در ادبیات مورد بحث قرار می‌گیرد که این ماده گاهی اقتضای تلبس فعلی، گاهی اقتضای تلبس حولی، گاهی اقتضای تلبس انتزاعی، گاهی اقتضای تلبس صدوری و گاهی اقتضای تلبس شائی را دارد. در اصول به این بحث پرداخته نمی‌شود که ماده مقتضی چه تلبسی است، بلکه این مطلب در ادبیات مورد بحث قرار می‌گیرد.

آنچه در اصول به آن پرداخته می‌شود این است در صورت زایل شدن تلبسی که ماده مقتضی آن است، اطلاق حقیقی است یا خیر. به‌طور مثال:

تلبس در کلمه‌ی «مملوک» فعلی است و با از بین رفتن فعلیت از حقیقی یا مجازی بودن اطلاق بحث می‌شود؛ و اطلاق در کلمه‌ی «مکتوب» به لحاظ اثر است و تا وقتی اثر نوشته بر روی کاغذ باشد، اطلاق «مکتوب» بر آن حقیقی است و پس از محو شدن اثر نوشته، از حقیقی یا مجازی بودن اطلاق بحث می‌شود. کلام «مرحوم نائینی»<sup>2</sup>

نه تنها اسم مفعول، بلکه اسم آلت و بسیاری از اسم فاعل‌ها نیز از محل نزاع خارج هستند. اسم آلت به این دلیل از بحث مشتق خارج است که برای قوه و استعداد وضع می‌شود و در موضوع له آن تلبس مطرح نیست. به‌طور مثال اطلاق «کلید» بر شیء به لحاظ تلبس بالفعل و باز کردن قفل نیست، بلکه به این لحاظ است که آن شیء استعداد باز کردن قفل را دارد؛ به عبارت دیگر در اسم آلت مانند «مفتاح» تلبس ذات به مبدأ مطرح نیست تا در مورد اینکه تلبس آن خصوص تلبس بالفعل است یا اعم از تلبس بالفعل بحث شود، بلکه «مفتاح» به معنای شیئی است که شأنیت فتح را دارد.

اسم مفعول به این دلیل از بحث مشتق خارج است که برای «من وقع علیه الفعل» وضع شده است؛ به‌طور مثال «مقتول» به معنای «من وقع علیه القتل» است و هرچقدر زمان بگذرد، باز هم «من وقع علیه القتل» بر شخص صادق بوده و اطلاق «مقتول» بر او حقیقی است. پس انقضای مبدأ در مورد اسم مفعول معنا ندارد؛ درحالی‌که نزاع مشتق در موردی است که ذاتی متصف به وصفی شود و با انقضای وصف، ذات باقی بماند و به همین دلیل نزاع مشتق در مورد آن جاری نیست. بسیاری از اسم فاعل‌ها نیز از محل بحث خارج هستند. به‌طور مثال گفته می‌شود: «خدا واجب الوجود است» و «انسان ممکن الوجود است» و نه وجوب از خداوند متعال جدا می‌شود و نه امکان از انسان. پس در چنین مواردی هیچ‌گاه تلبس منقضی نمی‌شود و به همین دلیل این موارد داخل در بحث مشتق نیستند.<sup>3</sup>

اشکال

در مورد اسم آلت حداکثر می‌توان گفت که مبدأ در آن به نحو استعداد و قابلیت است نه به نحو فعلیت. به‌طور مثال این مطلب مورد پذیرش است که اطلاق «مفتاح» بر شیء به لحاظ شأنیت فتح است؛ اما این مطلب ردی بر قول مشهور نیست؛ زیرا پس از اینکه شیء شأنیت فتح را از دست داد، این بحث مطرح می‌شود که اطلاق «مفتاح» بر آن حقیقی است یا مجازی؛ به عبارت دیگر طبق قول مشهور برای جریان نزاع تنها تلبس فعلی لازم نیست، بلکه تلبس از هر نوعی باشد، پس از زایل شدن آن می‌توان در مورد حقیقی یا مجازی بودن اطلاق بحث کرد.<sup>4</sup> در مورد اسم آلت نیز تلبس به نحو شائی است و با زایل شدن شأن و استعداد، بحث مشتق مطرح می‌شود.

اسم مفعول برای «من وقع علیه الفعل» وضع نشده است، بلکه برای «ما يقوم به المبدأ بالقيام الوقوعی» وضع شده است (برخلاف اسم فاعل که برای «ما يقوم به المبدأ بالقيام الصدوری» وضع شده است) و تا زمانی که قیام وقوعی باشد، شیء

1- الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، ص: 59.

2- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه 83.

3- مواردی مانند «علت»، «معلول» نیز همین‌گونه هستند.

4- یک ماده می‌تواند در یک کلمه و با یک هیئت دارای نوعی از تلبس و در کلمه‌ی دیگر و با هیئتی دیگر دارای نوع دیگری از تلبس باشد. به‌طور مثال ماده‌ی «ف ت ح» وقتی در مصدر استفاده می‌شود دارای تلبس فعلی است و وقتی در اسم آلت استفاده می‌شود دارای تلبس شائی است.

بالفعل متلبس به مبدأ است و با زایل شدن قیام وقوعی، مبدأ از شیء منقضی می‌شود. گرچه مبدأ هیچ‌گاه از مثال‌هایی مانند «مقتول» زایل نمی‌شود؛ اما این به علت خصوصیت این مثال است و این‌گونه نیست که همه‌ی اسم مفعول‌ها این‌گونه باشند. به‌طور مثال تا زمانی که شخص مورد ضرب و جرح قرار می‌گیرد، ضرب بر وی قیام وقوعی داشته و اطلاق مضروب بر او حقیقی است؛ اما از منقضی شدن ضرب می‌توان در مورد حقیقی یا مجازی بودن اطلاق مضروب بر این شخص بحث کرد.

در مورد اشکال سوم ایشان و نقض به «واجب» و «ممکن» نیز باید گفت که مشهور این مطلب را متذکر شدند که مواردی مانند «ناطق» مشتق اصولی نیستند؛ زیرا با انقضای وصف، ذات نیز از بین می‌رود. مواردی مانند «واجب» و «ممکن» نیز همین‌گونه هستند و به این دلیل است که این موارد از بحث مشتق خارج هستند. مدعای مشهور: این نیست که بحث مشتق در مورد تمامی کلمات جاری است تا با آوردن چند مثال مدعای آنها نقض شود، بلکه این است که بحث مشتق در هر وصفی جاری می‌شود که با ذات این همانی داشته و با انقضاء آن، ذات از بین نرود.

ج) جریان یا عدم جریان مشتق در اسم زمان  
از بین انواع مشتق، اسم زمان دارای مشکل خاصی است که موجب ذکر خاص اسم زمان و تقریب‌های مختلف در مورد اشکال آن شده است.  
کلام «مرحوم آخوند»

ایشان اشکال را طبق نظر خود تقریر کرده و آن جواب می‌دهند. به نظر ایشان مشکل بحث مشتق در اسم زمان این است که مشتق اصولی محمولی است که بر ذاتی حمل می‌شود و با انقضای وصف، آن ذات از بین نمی‌رود. صدق این تعریف: بر مواردی مانند «مثمره» واضح بوده و نزاع در آن جاری است؛ زیرا با از بین رفتن صفت «مثمره»، موضوع یعنی درخت باقی است و می‌توان گفت پس از زایل شدن این وصف از درخت، اگر مشتق در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، ادرار زیر درخت کراهت ندارد و در صورتی که مشتق در اعم حقیقت باشد، ادرار زیر درخت مکروه است؛

اما بر اسم زمان دچار مشکل بوده و در نتیجه جریان نزاع نیز در آن با مشکل روبروست؛ زیرا «مقتل» به معنای «ذات و آنی است که قتل در آن واقع شده است» و با از بین رفتن وصف؛ یعنی «وقوع قتل»، ذات و موضوع نیز از بین می‌رود؛ زیرا زمان امری آنی است و با از بین رفتن وصف، «آن» و زمانی که وصف در آن واقع شده بود نیز از بین می‌رود.

پاسخ «مرحوم آخوند» به این اشکال این است که:

اگر منظور از «ذات و آنی که قتل در آن واقع شده است»، مصداق خارجی زمان باشد، اشکال وارد است؛ زیرا مصداق خارجی زمان، غیر ثابت و متصرم الوجود است و با از بین رفتن وصف، ذات نیز از بین می‌رود؛ اما منظور از «ذات و آنی که قتل در آن واقع شده است»، مفهوم زمان است؛ به‌طور مثال «مقتل» به معنای «زمانی است که قتل در آن واقع شده است» و زمانی امری کلی و باقی است؛ هرچند در هر آن، بیش از یک مصداق ندارد.

در رد این پاسخ نمی‌توان گفت که «زمان امری کلی نیست، بلکه جزئی است؛ زیرا یک فرد بیشتر ندارد و مفهومی که صرفاً یک فرد داشته باشد، مفهومی کلی نیست». علت اشتباه بودن این پاسخ، برداشت اشتباه از معنای کلی و جزئی است. توضیح اینکه:

پیش‌فرض این پاسخ این است که کلی یعنی «مفهومی که بیش از یک مصداق دارد» و جزئی یعنی «مفهومی که تنها یک مصداق دارد»؛

در حالی که این تعریف اشتباه است؛ زیرا کلی یعنی «مفهومی که قابلیت صدق بر بیش از یک مصداق را هر چند به صورت فرضی داشته باشد».

در نتیجه تنها یک مصداق خارجی داشتن، باعث کلی نبودن مفهوم نمی‌شود؛ زیرا در تعریف آن قید «صدق فرضی» نیز آمده است.

«مرحوم آخوند» دو شاهد را برای یک مصداق داشتن مفهوم و در عین حال کلی بودن آن ذکر می‌کنند.

شاهد اول: در مورد اسم جلاله‌ی «الله» این اختلاف وجود دارد که موضوع له آن:

علم شخص برای ذات خداوند متعال است؛

یا اسم جنسی است که تنها یک مصداق دارد.

با اینکه همه یک مصداق داشتن «الله» را پذیرفته‌اند، در علم شخصی یا اسم جنس و کلی بودن آن اختلاف کرده‌اند؛ پس امکان دارد مفهومی کلی باشد و در عین حال در خارج تنها یک مصداق داشته باشد.

شاهد دوم: همه قبول دارند که «واجب الوجود» مفهومی کلی است؛ در حالی که این مفهوم تنها یک مصداق خارجی دارد.  
اشکال اول

«مرحوم آخوند» نزاع را از جهت امکان آن حل کرده‌اند، نه از جهت اشکال لغویت نزاع؛ در نتیجه:

اگر نزاع در مورد امکان یا عدم امکان جریان نزاع مشتق در اسم زمان باشد، کلام ایشان صحیح است؛ زیرا طبق آن می‌توان گفت مفهوم کلی را موصوف و ذات می‌دانیم نه فرد خارجی را؛ در حالی که نزاع در مورد لغویت جریان نزاع مشتق در اسم زمان است.<sup>1</sup> توضیح اینکه:

نزاع مشتق در مواردی مانند «مثمره» لغو نیست؛ زیرا در این مورد روایاتی وجود دارد که احکامی را برای «شجره‌ی مثمره» بیان می‌کنند و با زایل شدن وصف «مثمره» و باقی ماندن ذات، نزاع مشتق جاری شده و در مورد باقی ماندن یا باقی نماندن حکم بحث می‌شود؛

اما نزاع مشتق در اسم زمان لغو است؛ زیرا گرچه روایاتی وجود دارد که در آنها اسم زمان به کار رفته است؛ اما بحث مشتق در مورد این روایات بی‌فایده است؛ زیرا در این روایات آدابی برای اسم زمان بیان شده‌اند که گزینه‌ای بر این مطلب هستند که مراد از اسم زمان، مثل آن زمان است نه خود آن زمان. به‌طور مثال در مورد «مقتل الحسین علیه‌السلام» روایاتی وجود دارد که توصیه به خواندن زیارت ایشان در روز عاشورا می‌کنند، اما به گزینه‌ی اینکه زیارتی که در این روایات آمده مربوط به زمان شهادت ایشان نبوده و این روایات برای افرادی است که در آینده در دهم محرم قصد زیارت ایشان را دارند و این روایات پس از شهادت ایشان صادر شده‌اند، ظهور «مقتل الحسین علیه‌السلام» در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ است و مبنای ما در بحث مشتق تفاوتی در آن ایجاد نمی‌کند. به جز این آداب نیز مطلبی بیان نشده است که بحث از مشتق در اسم زمان تغییری در آن ایجاد کرده و دارای ثمره باشد.

اشکال دوم

ایشان فرمودند امکان دارد که مفهومی کلی باشد و در عین حال تنها یک مصداق داشته باشد و مفهوم «واجب الوجود» نیز یکی از دو شاهد ایشان بر این مطلب بود.

گرچه اصل این مطلب مورد پذیرش است؛ اما مثال ایشان صحیح نیست؛ زیرا مفهومی که همه تنها یک مصداق خارجی داشتن آن را قبول دارند، «واجب الوجود بالذات» است. «واجب الوجود» مصداق فراوانی دارد؛ زیرا اعم از «واجب الوجود بالذات» و «واجب الوجود بالغیر» است و تمامی موجودات امکانی واجب الوجود بالغیر هستند. به عبارت دیگر «واجب الوجود» برای «واجب الوجود بالذات» وضع نشده است، بلکه مفهومی کلی است که مصداق متعددی دارد:

یک مصداق آن «واجب الوجود بالذات» است که منحصر در خداوند متعال است و برای اراده کردن خداوند، واژه‌ی «بالذات» به «واجب الوجود» اضافه شده و از باب تعدد دال و مدلول، مراد متکلم روشن می‌شود؛ و مصداق دیگر آن «واجب الوجود بالغیر» هستند که شامل تمامی موجودات امکانی است؛ زیرا این موجودات «ممکن الوجود بالذات» و «واجب الوجود بالغیر» هستند.

کلام «مرحوم نائینی»<sup>2</sup>

اسم زمان هم مانند دیگر مشتقات بوده و نزاع مشتق در آن جاری است؛ زیرا همانند اسم فاعل مانند «مثمره»، در اسم زمان نیز ذات و وصفی در نظر گرفته می‌شود که با زایل شدن وصف، آن ذات باقی است. به‌طور مثال در «مقتل» ذاتی در نظر گرفته می‌شود که زمان است و وصفی در نظر گرفته می‌شود که «وقع فیه القتل» است. به‌طور «مقتل الحسین علیه‌السلام» به معنای زمانی است که شهادت ایشان در آن رخ داده است. پس از گذشت شهادت، هنوز زمان که ذات است، وجود دارد؛ اما «وقع فیه القتل» که وصف است از بین رفته است. در حقیقت موصوف و ذات:

شخص خاصی از زمان که شهادت در آن رخ داده نیست تا گفته شود با از زایل شدن وصف، موصوف نیز از بین رفته است؛

بلکه ذاتی است که شهادت در آن رخ داده و این ذات، روز دهم محرم است.

کلام «مرحوم نائینی» و «مرحوم آخوند» از جهتی شباهت و از جهتی تفاوت دارند:

شباهت کلام این دو در این است که هر دو موصوف را جزئی نمی‌دانند تا با انقضای وصف، موصوف نیز از بین برود، بلکه موصوف را مفهومی کلی می‌دانند؛

و تفاوت کلام این دو در این است که:

«مرحوم آخوند» موصوف را مفهوم کلی زمان و صفت را «وقع فیه القتل» می‌دانستند؛

اما «مرحوم نائینی» موصوف را مفهوم زمان نمی‌دانند، بلکه ایشان عنوان عام و حصه‌ای از زمان مانند

«مفهوم روز دهم محرم» را موصوف و صفت را «وقع فیه القتل» می‌دانند.

1- «تنقیح الاصول»، جلد 1، صفحه‌ی 156 و 157.

2- «اجود التقریرات»، جلد 1، صفحه‌ی 56.

«مرحوم نائینی» می‌فرمایند: در روایات احکامی برای «روز دهم محرمی که شهادت در آن رخ داده است» بیان شده است. در این مثال:

ذاتی وجود دارد که «روز دهم» است؛

و وصفی وجود دارد که «وقوع شهادت» است.

«روز دهم محرمی که شهادت در آن رخ داده است»، مفهومی کلی است که هر سال یک فرد آن محقق می‌شود؛ با این تفاوت که:

در عاشورای سال اول:

هم ذات وجود دارد؛ یعنی «دهم محرم» بر آن روز صادق است؛

و هم وصف وجود دارد؛ یعنی «وقوع شهادت» در آن روز بوده است؛

اما در عاشورای سال‌های بعد:

ذات وجود دارد؛ یعنی «دهم محرم» بر آن روز صادق است؛

اما وصف وجود ندارد؛ یعنی دیگر «وقوع شهادت» در آن نیست.

در اینجا نزاع مشتق جاری شده و باید بررسی کرد احکامی که در این روایات بیان شده‌اند:

تنها منحصر به روز دهم محرمی هستند که صفت «وقوع شهادت» در مورد آن صادق است؛

یا در مورد تمامی روزهای دهم محرم هستند که یک فرد آن در سال 61 محقق شده است و افراد دیگر آن در سال‌های بعد محقق می‌شوند.

مثال دیگر اینکه در روایات به خواندن زیارت «امام حسین علیه‌السلام»، «چهل روز پس از دهم محرمی که شهادت در آن واقع شده است» توصیه شده است. در این مثال:

ذاتی وجود دارد که «چهل روز پس از دهم محرم» است؛

و وصفی است که «وقوع شهادت» است.

«چهل روز پس از دهم محرمی که شهادت در آن واقع شده است»، مفهومی کلی است که هر سال یک فرد آن محقق می‌شود؛ با این تفاوت که:

در اربعین سال اول:

هم ذات وجود دارد؛ یعنی «چهل روز پس از دهم محرم» بر آن روز صادق است؛

و هم وصف وجود دارد؛ یعنی این اربعین، چهل روز پس از «وقوع شهادت» است؛

اما در اربعین سال‌های بعد:

ذات وجود دارد؛ «یعنی چهل روز پس از دهم محرم» بر آن روز صادق است؛

اما وصف وجود ندارد.

در اینجا نزاع مشتق جاری شده و باید بررسی کرد توصیه به خواندن زیارت:

تنها منحصر به اربعین پس از دهم محرمی است که صفت «وقوع شهادت» در مورد آن صادق است؛

یا در مورد تمامی اربعین‌هایی است که پس از دهم محرم است که یک فرد آن در سال 61 محقق شده و افراد دیگر آن در سال‌های بعد محقق می‌شوند.

به همین دلیل نزاع مشتق در اسم زمان نیز جاری است.

به عبارت دیگر «مرحوم نائینی» موصوف را عنوانی خاص مانند «دهم محرم»، «بیست و یکم رمضان»، «اول شوال» و... قرار می‌دهند. چون این عنوان در هر سال تکرار می‌شود، به نظر ایشان:

موصوف مفهومی کلی است که در هر سالگرد تکرار می‌شود؛

و وصف تنها مربوط به سال اول بوده و در سال‌های بعد وجود ندارد.

به‌طور مثال «مقتل الحسین علیه‌السلام»، «دهم محرم» است کلی طبیعی است و:

یک فرد این کلی طبیعی دهم محرم همان سال است که متصف به «وقوع شهادت» شده است؛

اما این کلی طبیعی منحصر در این فرد نیست، بلکه در سال‌های بعد نیز «دهم محرم» تکرار می‌شود که وصف «وقوع شهادت» در آنها وجود ندارد.

اگرچه در این مثال وصف زایل شده است، اما به علت بقاء موصوف این نزاع جاری می‌شود که احکام «مقتل الحسین علیه‌السلام» مربوط به «دهم محرم سال اول» است که متصف به «وقوع شهادت» بوده است، یا مربوط به تمامی «دهم محرم‌ها در تمام سال‌ها» است که وصف «وقوع شهادت» در آنها وجود ندارد.

اشکال «مرحوم امام»

این کلام نه تنها اشکالی را که به کلام «مرحوم آخوند» وارد بود حل نمی‌کند، بلکه اشکال دیگری نیز به آن اضافه کرده است. اشکال کلام «مرحوم آخوند» این بود که ایشان به بحث امکان جریان نزاع در اسم زمان پرداخته‌اند؛ درحالی‌که

مسئله، لغویت نزاع مشتق در اسم زمان است و این اشکال به کلام «مرحوم نائینی» نیز وارد است.

اشکال دیگر کلام ایشان این است که ایشان موصوف را کلی طبیعی مانند «روز دهم محرم» قرار می‌دهند. کلی طبیعی با تعدد افراد متعدد می‌شود؛ به‌طور مثال انسان کلی طبیعی است که به تعداد افرادی که در خارج محقق می‌شوند، متعدد می‌شود. در این مثال نیز «روز دهم محرم» در امسال و سال‌های بعد، افراد متفاوتی از این کلی طبیعی و موجودات متمایزی از هم هستند؛ به عبارت دیگر نسبت کلی طبیعی با افراد، نسبت پدر با فرزندان نیست، بلکه نسبت پدران با فرزندان است.<sup>1</sup> نتیجه‌ی متعدد شدن کلی طبیعی این است که:

«دهم محرم» سال 61 هجری که موصوف به «وقوع شهادت» و متلبس به آن بوده است، فردی از کلی طبیعی است؛

و «دهم محرم» سال‌های بعد، افراد دیگری از کلی طبیعی هستند.  
در نتیجه طبق کلام «مرحوم نائینی» نزاع مشتق در اسم زمان جاری نمی‌شود؛ زیرا:  
طبق کلام ایشان:

موصوفی که متلبس به وصف خاص بوده، از بین رفته است؛  
و موصوفی باقی مانده که صرفاً در عنوان کلی با موصوف قبل مشترک است؛  
در حالی که برای جاری شدن نزاع مشتق:  
باید عرفاً همان موصوفی که متصف به وصف بوده است، با زوال وصف نیز باقی بماند؛  
نه موصوف دیگری که در عنوان کلی، با موصوف قبل مشترک است.

کلام «مرحوم اصفهانی»

مقدمه

آنچه در مشتق مورد بحث قرار می‌گیرد، هیئت مشتق است نه ماده‌ی آن و هیئت اسم زمان با هیئت اسم مکان یکی است. به‌طور مثال «مقتل» که هیئت «مَفْعَل» است، هم برای اسم زمان و هم برای اسم مکان به کار می‌رود. پس ذاتی که به وصفی مانند «وقوع شهادت» متصف می‌شود، هیئتی است که اعم از اسم زمان و اسم مکان بوده و این‌گونه نیست که تنها برای اسم زمان وضع شده باشد.

«مرحوم اصفهانی» به دنبال این هستند که با این کلام، هم مشکل امکان نزاع و هم مشکل لغویت آن را حل کند.

پاسخ به اشکال عدم امکان جریان نزاع

در اشکال عدم امکان جریان نزاع گفته شد که به دلیل زایل شدن ذات با زایل شدن وصف، نزاع مشتق در اسم زمان جاری نمی‌شود.

پاسخ «مرحوم اصفهانی» به این اشکال این است که به دلیل اعم بودن ذات (مقتل) از فرد زمانی و مکانی، با منقضی شدن فرد زمانی و زوال وصف، ذات از بین نمی‌رود؛ زیرا گرچه فرد زمانی عام منقضی می‌شود؛ اما فرد دیگر آن یعنی فرد مکانی منقضی نشده است. در نتیجه با زایل شدن وصف، ذات همچنان باقی بوده و نزاع مشتق در آن ممکن است.

پاسخ به اشکال لغویت نزاع

در اشکال عدم ثمره‌ی نزاع نیز گفته شد که به قرینه‌ی ذکر برخی آداب مانند توصیه به خواندن زیارت عاشورا در روز دهم محرم، اسم زمانی که در روایات به کار رفته است، ظهور در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ داشته و مبنای ما در بحث مشتق تفاوتی در آن ایجاد نمی‌کند و به همین دلیل نزاع مشتق در اسم زمان لغو است.

پاسخ «مرحوم اصفهانی» به این اشکال این است که به دلیل اعم بودن ذات (مقتل) از فرد زمانی و مکانی، همچنان این بحث دارای ثمره است؛ زیرا گرچه فرد زمانی ظهور در اعم داشته و از بحث خارج می‌شود؛ اما فرد مکانی همچنان داخل در محل بحث است. به‌طور مثال مفاد برخی روایات تخییر مکلف بین نماز تمام و شکسته در مواضع اربعه است که مسجد کوفه یکی از آن مواضع است؛ اما مسجد کوفه از زمان «حضرت علی علیه‌السلام» تا کنون تغییر بسیاری کرده و گسترده‌تر شده است. در اینجا این نزاع جاری می‌شود که مراد از «مسجد کوفه»:

مکانی است که در زمان صدور روایت به وصف سجده‌گاه بودن متصف می‌شده است؛

یا مکانی است که اعم از زمان صدور روایت و زمان‌های بعدی به وصف سجده‌گاه بودن متصف می‌شود.

اشکال «مرحوم امام»<sup>2</sup>

«مرحوم اصفهانی» هیئت اسم زمان و اسم مکان را یکی می‌دانند؛ یعنی معتقدند:

وزن «مَفْعَل» برای جامع بین زمان و مکان یعنی برای وعائی وضع شده است که یک فرد آن وعاء ظرف زمان

و فرد دیگر آن وعاء ظرف مکان است؛

و با منقضی شدن زمان، وعاء از بین نمی‌رود؛ زیرا با فرد مکانی خود باقی می‌ماند.

این کلام صحیح نیست؛ زیرا:

1- لبس طبیعی مع الأفراد کالأب بل أبا مع الأولاد.

2- تنقیح الأصول، ج 1، ص: 159.

زمان و مکان از یک مقوله نبوده و به همین دلیل دارای جامع حقیقی نیستند و نمی‌توان گفت هیئت اسم زمان اعم بوده و برای جامع اسم زمان و اسم مکان وضع شده است:

زمان روی دیگر حرکت بوده و با حرکت پدید می‌آید و یا از مقوله‌ی «کم» است و یا معقول ثانی فلسفی است؛<sup>1</sup>

اما مکان نه از مقوله‌ی «کم» است و نه معقول ثانی فلسفی؛<sup>2</sup>

همچنین نمی‌توان گفت هیئت اسم زمان برای جامعی انتزاعی وضع شده و این جامع، ذات و موصوف است؛ زیرا علائم وضع چنین مطلبی را تأیید نمی‌کنند. به‌طور مثال «مقتل»:

برای «وعاء به حمل اولی» یعنی «مفهوم وعاء» وضع نشده و به همین جهت با شنیدن «مقتل»، «وعاء القتل» که به عمومیت اعتباری اعم از زمان قتل و مکان قتل است، به ذهن متبادر نمی‌شود؛

و برای «وعاء به حمل شایع» یعنی «مصادق زمان و مکان» نیز وضع نشده است؛ زیرا اگر برای آن وضع می‌شد، وضع اسم زمان و مکان، وضع عام و موضوع له خاص می‌شد.

به عبارت دیگر این کلام:

مشکلی ثبوتی دارد و آن جامع حقیقی نداشتن زمان و مکان است؛

و مشکلی اثباتی دارد و آن خلاف علائم وضع بودن جامع اعتباری زمان و مکان است.

پاسخ به اشکال توسط «مرحوم تبریزی»

«مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» کلام «مرحوم اصفهانی» را پذیرفته‌اند و «مرحوم تبریزی» با پرداختن به کلام «مرحوم امام»، به اشکالات ایشان پاسخ گفته‌اند.

به نظر ایشان زمان مکان:

همان‌گونه که در کلام «مرحوم امام» آمده است، جامع حقیقی ندارند؛

اما دارای جامع اعتباری هستند.

توضیح اینکه:

مراد «مرحوم اصفهانی» از «وعاء» که جامع اعتباری زمان و مکان است:

اگر «وعاء به حمل اولی»؛ یعنی «مفهوم وعاء» باشد، اشکال «مرحوم امام» به ایشان وارد است؛ زیرا با شنیدن اسم زمان و مکان، «مفهوم وعاء» به ذهن متبادر نمی‌شود؛

اما اگر «وعاء به حمل شایع»؛ یعنی «مصادق زمان و مکان» باشد، اشکال «مرحوم امام» به ایشان وارد نیست؛ زیرا علائم وضع آن را تأیید می‌کنند و با شنیدن اسم زمان و مکان، این معنا به ذهن متبادر می‌شود؛

و مراد «مرحوم اصفهانی» از «وعاء»، «وعاء به حمل شایع» است.

اشکال «مرحوم امام» به وضع «مقتل» برای «وعاء به حمل شایع» این بود که در این صورت وضع اسم زمان و مکان، وضع عام و موضوع له خاص می‌شود؛ درحالی‌که این مطلب خلاف مبنای «مرحوم اصفهانی» نیست؛ زیرا عام بودن موضوع له اسم زمان و مکان، قول «مرحوم آخوند» بود و «مرحوم اصفهانی» برخلاف ایشان معتقدند وضع اسم زمان و مکان جزئی اضافی است و جزئی اضافی، هم شامل جزئی حقیقی است و هم شامل کلی.

درنتیجه هیئت «مفعّل» برای هر یک از زمان و مکان فعل به صورت مستقل وضع نشده است، بلکه برای «وعاء به حمل شایع» وضع شده است که این وعاء شامل هر دو فرد زمان و مکان است.

رد پاسخ «مرحوم تبریزی»

گرچه مفهوم «وعاء» در زمان و مکان یکی است؛ اما «وعاء» کلی طبیعی است و با تعدد افراد متعدد می‌شود؛ درنتیجه حتی اگر موضوع له هیئت «مفعّل»، «وعاء به حمل شایع» باشد، مشکل برطرف نمی‌شود؛ زیرا وعاء به حمل شایع در زمان با وعاء به حمل شایع در مکان تفاوت دارد. درنتیجه منقضی شدن فرد زمانی و باقی ماندن فرد مکانی، به معنای باقی ماندن موصوف هیئت اسم زمان نیست.

به تعبیر دیگر:

کلی طبیعی‌ای که موصوف هیئت اسم زمان است، تنها بر حصه‌ی فرد زمانی منطبق می‌شود؛

و کلی طبیعی‌ای که موصوف هیئت اسم مکان است، تنها بر حصه‌ی فرد مکانی منطبق می‌شود؛

و فرد مکانی ادامه‌ی موصوف فرد زمانی نیست.

تعدد کلی طبیعی با توجه به مثال انسان روشن‌تر می‌شود. انسان گاهی بر «علی» و گاهی بر «حسن» منطبق می‌شود و نمی‌توان گفت که «حسن» ادامه‌ی انسان بودن «علی» است، بلکه این دو، دو فرد متعدد هستند. زمان و مکان نیز دو فرد متفاوت هستند که انطباق عنوان «وعاء به حمل شایع» بر زمان، یک فرد است و انطباق آن بر مکان، فردی دیگر.

1- مشائین زمان را «کم متصل غیر قار» می‌دانند و «ملاصدرا» آن را معقول ثانی فلسفی می‌داند و معتقد است زمان با مقایسه‌ی گذشته، حال و آینده فهمیده می‌شود؛ همانند حرکت که از مقایسه‌ی شیء در وضعیت سابق و لاحق فهمیده می‌شود.

2- مکان حقیقی است که از تماس شیء حاوی و محوی پدید می‌آید. به‌طور مثال سطحی از لیوان که آب را در خود نگه داشته است، مکان آب نام دارد و سطحی از زمین که لیوان را در فرا گرفته است، مکان لیوان نامیده می‌شود.

در نتیجه اشکال «مرحوم امام» وارد بوده و حتی طبق کلام «مرحوم تبریزی» نزاع مشتق تصویر نمی‌شود؛ زیرا: در نزاع مشتق باید همان ذاتی که در زمان اول متصف به خصوصیتی بود، در زمان دوم نیز متصف به آن خصوصیت شود؛

در حالی که اگر هیئت برای «وعاء به حمل شایع» حمل شود، فردی که در زمان اول، به فرد زمانی متصف بوده است، غیر از فردی است که متصف به فرد مکانی بوده است؛ چون گرچه کلی طبیعی وعاء بر هر دو صادق است، اما کلی طبیعی با تعدد افراد، متعدد می‌شود.

کلام «شیخ انصاری»

«شیخ انصاری» راه حلی ارائه کرده‌اند که توسط مدرسه «مرحوم بروجردی» نیز پذیرفته شده است.

«شیخ انصاری» در بیان راه حل این مسئله می‌گوید:

درست است که به دقت عقلی، ذاتی (عاشورا) که در یک زمان (سال 61 هجری) متصف به صفتی (وقوع شهادت امام حسین علیه السلام) بوده است، غیر از ذاتی (عاشورا) است که در زمان‌های بعد متصف به آن صفت می‌شود؛ اما در چنین بحث‌هایی دقت عقلی ملاک نیست، بلکه ظهور عرفی مهم است و عرف این دو ذات را یک ذات می‌داند؛ زیرا زمان را امر واحد متصل و مستمری می‌بیند که در طول زمان قابلیت بقاء اعتباری دارد.

این مطلب مشابه استصحاب «لایل» و «نهار» است. اشکال وارده به این استصحاب این است که فردی که متصف به «شب بودن» بوده است یقیناً از بین رفته و «شب بودن» فرد جدید مشکوک است. پاسخ به این اشکال نیز این است که عرف، شب را امری واحد و متصل می‌بیند و به همین جهت استصحاب «شب بودن» تصحیح می‌شود. در نتیجه:

گرچه به دقت عقلی با انقضای وصف، ذات نیز از بین رفته است؛

اما از آنجایی که عرف زمان را واحد می‌بیند، این اشکال که «با انقضای وصف، ذات از بین رفته است» وارد نیست.

اشکال

این راه حل نیز ناتمام است؛ زیرا گرچه به لحاظ کبروی بقاء عرفی مورد پذیرش است؛ اما تطبیق آن بر محل بحث مورد مناقشه است. توضیح اینکه عرف به حقیقت شیء توجه نمی‌کند، بلکه به مبرز عرفی حقیقت توجه می‌کند. به طور مثال عرف:

مبرز «روز بودن» را «روشنایی» و مبرز «شب بودن» را «تاریکی» می‌داند و از آنجایی که این مبرز را امری واحد متصل می‌بیند، روز و شب را یک فرد محسوب کرده و به همین جهت استصحاب «لایل» و «نهار» تصحیح می‌شود؛

اما مبرز اسم زمان مانند «مقتل الحسین علیه السلام» عرفاً امری واحد و متصل نیست، بلکه زمانی است که شهادت امام حسین علیه السلام در آن اتفاق افتاده است که این زمان در سال 61 هجری بوده و تمام شده است.

پس عرف عاشورای امسال را ادامه‌ی عاشورای سال گذشته نمی‌بیند و این مثال با مثال لیل و نهار تفاوت دارد. به عبارت دیگر:

ظهور و بروز ذاتی که در مشتق مطرح است، صرفاً از ناحیه‌ی وصف آن بوده و این ذات از باقی جهات مبهم است. در نتیجه با زایل شدن وصف، عرفاً ذات نیز از بین رفته و وحدت عرفی برقرار نمی‌شود. به طور مثال عرف عاشورای امسال را امری متفاوت از عاشورای سال 61 هجری می‌داند؛ زیرا مبرز را در این دو یکسان نمی‌بیند؛ چون مبرز عاشورا، «وقوع وصف شهادت» است که مخصوص به عاشورای سال 61 است و با تمام شدن عاشورای سال 61 هجری، ذاتی که متصف به «وقوع وصف شهادت» بوده است نیز عرفاً از بین رفته است؛ اما ظهور و بروز ذاتی که در لیل و نهار مطرح است، تاریکی و روشنایی بوده که از ابتدا تا انتهای شب و روز وجود دارد و در نتیجه با زایل شدن وصف، وحدت عرفی برقرار بوده و به دلیل بقاء عرفی ذات، استصحاب جاری می‌شود.

حاصل اینکه گرچه از لحاظ کبروی بقاء اعتبار مورد پذیرش است؛ اما به لحاظ صغروی نمی‌توان تطبیق این کبری بر مواردی مانند عاشورا را پذیرفت؛ برخلاف تطبیق آن بر مواردی مانند لیل و نهار که مورد پذیرش است. با توجه به اینکه هیچ‌یک از راحل‌های ارائه شده مورد پذیرش قرار نگرفت، نزاع مشتق در اسم زمان را لغو و بدون ثمره می‌دانیم.

(د) خروج افعال و مصادر ثلاثی مزید از محل نزاع

مقدمه‌ی دیگری که «مرحوم آخوند» به آن می‌پردازند و مخالفتی نیز با آن صورت نگرفته است، خروج افعال و مصادر ثلاثی مزید از محل نزاع است. البته مصادر ثلاثی مجرد نیز از بحث خارج هستند؛ اما این مصادر مشتق ادبی نیز نیستند، برخلاف افعال و مصادر ثلاثی مزید که طبق نظر مشهور ادبا از مصادر گرفته شده و مشتق ادبی هستند. افعال و مصادر ثلاثی مزید مشتق اصولی نیستند؛ زیرا:

مشتق اصولی وصفی است که به حمل مواطاه بر ذات حمل شده و پس از زایل شدن آن، ذات از بین نمی‌رود؛ درحالی‌که افعال و مصادر ثلاثی مزید به حمل مواطاه بر ذات حمل نمی‌شوند. به‌طور مثال «قام» بر «علی» حمل نمی‌شود و نمی‌توان گفت «علی همان قام است»؛ برخلاف «قائم» که بر «علی» حمل شده و می‌توان گفت «علی همان قائم است».

علت عدم حمل افعال و مصادر ثلاثی مزید بر ذات این است که:

افعال از مبادی و هیئات تشکیل شده‌اند. حمل مواطاه در مورد مبادی آنها مطرح نیست و هیئات آنها نیز دال بر رابطه‌ی مبادی با ذات هستند نه خود ذات یا وصفی برای ذات؛

مصدر ثلاثی مزید نیز وصفی نیستند که به حمل مواطاه بر ذات حمل شود، بلکه معنای آن همان مبدأ است؛ به‌طور مثال «اکرام» به معنای «کرم کردن» است، نه وصفی برای ذات که به حمل مواطاه بر ذات حمل شده و با انقضای آن، ذات باقی باشد.

بنابراین تعریف مشتق اصولی نه بر افعال صادق است (چه به لحاظ مادی افعال که مبدأ هستند و چه به لحاظ هیئت افعال که با ذات، این همانی ندارند) و نه بر مصادر ثلاثی مزید.

ه) اخذ یا عدم اخذ زمان در موضوع له افعال

کلام «مرحوم آخوند»

معروف است ادبا زمان داشتن را در تعریف فعل اخذ می‌کنند. در نحو برای تعریف اقسام کلمه گفته می‌شود: کلمه: یا دارای معنای مستقلی هست که در این صورت:

یا مقترن به یکی از زمان‌های سه‌گانه هست که در این صورت فعل است؛

و یا مقترن به زمان نیست که در این صورت اسم است؛

یا معنای مستقلی ندارد که در این صورت حرف است.

این کلام ادبا مورد پذیرش نیست؛ زیرا فعل امر و نهی نیز از جمله افعال هستند؛ درحالی‌که مقترن به هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه نیستند.

در پاسخ به این اشکال نمی‌توان گفت زمان این فعل‌ها، زمان حال است؛ زیرا حال، زمان انشاء آنها است (همانند انشاء فعل ماضی و مضارع در زمان حال) و در معنای آنها زمان خاصی وجود ندارد.

البته این مطلب مورد پذیرش است که در بسیاری از موارد از افعال، زمان نیز فهمیده می‌شود؛ اما نمی‌توان زمان را جزء موضوع له افعال دانست. اینکه زمان جزء موضوع له فعل نیست اما از آن فهمیده می‌شود به این دلیل است که:

ماده‌ی فعل، معنای مبدأ (مصدر) را به مخاطب منتقل می‌کند؛

و هیئت آن نسبتی را به مخاطب می‌فهماند. نسبتی که از هیئت فعل ماضی فهمیده می‌شود، نسبت تحقیق و نسبتی که از هیئت فعل مضارع فهمیده می‌شود، نسبت ترقیه است و به لحاظ عقلی این نسبت مرتبط با زمانی خاص است. به‌طور مثال با شنیدن فعل ماضی و فهمیدن نسبت تحقیق از هیئت آن، اگر فاعل، مجرد تام نبوده و زمان‌دار باشد، گفته می‌شود نسبت تحقیق مربوط به زمان گذشته است. این مطلب عقلی است و به همین جهت اگر فاعل، فاعل ثابت و غیر زمان‌دار باشد، با تحقق یک امر از او گفته می‌شود که این امر در حال حاضر و در آینده نیز می‌تواند از آن محقق شود.

در نتیجه:

زمان در موضوع له افعال نیست؛

اما این مطلب به معنای مترادف بودن فعل ماضی و مضارع نیست، زیرا گرچه ماده‌ی این دو یکسان است (ض ر ب)؛ اما هیئت آنها با هم تفاوت دارد؛ یعنی هیئت «ضَرَبَ» نسبت تحقیقی «ضرب» را می‌رساند ولی هیئت «یضرب» نسبت ترقیه‌ی «ضرب» را نشان می‌دهد که اگر طرف نسبت امری زمان‌دار باشد و در کلام نیز قرینه‌ای نباشد، لازمه‌ی عقلی تحقق، زمان گذشته و لازمه‌ی عقلی ترقب، زمان حال و آینده است.

این مطلب با علائم وضع نیز تأیید می‌شود؛ یعنی فهمیده شدن زمان از افعال:

یا به جهت وجود قرینه است؛ مانند «وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ»؛

و یا به جهت زمان‌دار بودن فاعل است؛ مانند «قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ»<sup>1</sup>.

در صورتی که فاعل غیر زمان‌دار باشد، گرچه از فعل ماضی نسبت تحقیق فهمیده می‌شود؛ اما این نسبت ملازم با زمان گذشته نبوده و فرا زمان است. به همین جهت «وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»<sup>2</sup> مجاز نیست. فعل «كان» در این جمله تحقق علم و حکمت خداوند را به مخاطب می‌رساند؛ اما چون خداوند متغیر و زمان پذیر نبوده و امری ثابت است، اگر قبلاً علیم و حکیم بوده است، در زمان حاضر و در آینده نیز این‌گونه خواهد بود.

1- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 114.

2- سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی 17.

در نتیجه زمان در موضوع له افعال اخذ نشده است؛ زیرا در آن صورت باید زمان در موارد مختلف کاربرد افعال به ذهن منتقل می‌شد؛ در حالی که اگر فاعل غیر زمان‌دار باشد، فعل بدون زمان خواهد بود. این مطلب نشان می‌دهد که زمان در موضوع له اخذ نشده است، بلکه لازمه‌ای عقلی است که در صورت زمان‌دار بودن فاعل و نبود قرینه، عقل آن را درک می‌کند.

«مرحوم آخوند» برای اثبات کلام خویش از سه مؤید استفاده می‌کنند. هر یک از این مطالب دارای نقطه‌یضعفی هستند و به همین دلیل به عنوان مؤید ذکر شده‌اند.

مؤید اول

همان‌گونه که در کلام نحویین آمده است، فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است؛ در حالی که اگر زمان در موضوع له فعل مضارع اخذ شده باشد:

یا باید جامعی حقیقی بین حال و استقبال در نظر گرفته شود و آن جامع موضوع له هیئت دانسته شود که این مطلب مورد پذیرش نیست؛ زیرا نمی‌توان بین حال و استقبال جامعی حقیقی پیدا کرد. زمان غیر ماضی نیز نمی‌تواند جامع باشد؛ زیرا زمان غیر ماضی معنایی اسمی است و هیئت معنایی حرفی است و معنای اسمی نمی‌تواند موضوع له معنای حرفی باشد؛

یا باید فعل مضارع را مشترک لفظی بین حال و استقبال و مجمل دانست؛ که این مطلب نیز مورد پذیرش نیست. این مطلب نشان می‌دهد که حال و استقبالی که از فعل مضارع فهمیده می‌شود، جزء موضوع له این فعل نیست و دلالت فعل مضارع بر آنها دلالت وضعی نیست.

وجه ضعف این مطلب این است که این مطلب نمی‌تواند دلیلی بر مدعای «مرحوم آخوند» باشد؛ زیرا ایشان وضع هیئات را نیز وضع عام و موضوع له عام می‌دانند و طبق مسلک ایشان عنوانی اسمی مانند زمان غیر ماضی، می‌تواند موضوع له هیئت باشد. در نتیجه این مؤید، جدلی است؛ یعنی طبق مبنای افرادی که هیئت را معنایی حرفی می‌دانند، نمی‌توان زمان غیر ماضی را به عنوان جامع معرفی کرد؛ زیرا این جامع معنایی اسمی بوده و نمی‌تواند موضوع له معنایی حرفی باشد.

مؤید دوم

جملات اسمیه قابل انطباق بر هر سه زمان هستند؛ در حالی که زمان در موضوع له جملات اسمیه اخذ نشده است. پس همان‌طور که هیئت جمله‌ی اسمیه برای خصوصیتی وضع شده است که بر هر سه زمان قابل انطباق است و در عین حال زمان جزء موضوع له آن نیست، در مورد افعال نیز می‌توان گفت فعل برای نسبت تحقیق یا ترقیبه وضع شده است که لازمه‌ی آن انطباق بر زمان گذشته یا حال و آینده است و زمان در موضوع له آن نیست.

همان‌گونه که خواهد آمد، مقترن دانستن فعل با زمان، به معنای این نیست که زمان جزء موضوع له فعل است، بلکه مراد از اقتران فعل با زمان این است که از فعل، زمان نیز فهمیده می‌شود.

مؤید سوم

ماضی و مستقبلی که در فعل ماضی و مضارع است، ماضی و مستقبل حقیقی نیستند؛ زیرا نسبت تحقیق و ترقیبه بر اساس زمانی که در مورد آن صحبت می‌شود، سنجیده می‌شوند. به‌طور مثال «قد ضرب» در «یجیء زید بعد سنه و قد ضرب بکراً قبله بثلاثه ایام» نیز دارای نسبت تحقیق است؛ اما این نسبت تحقیق نسبت به «بعد سنه» است نه نسبت به حال حاضر. وجه ضعف این مطلب نیز این است که سنجیده شدن نسبت تحقیق و ترقیبه نسبت به زمان تکلم، اشکالی به نحویین نیست و خود نحویین نیز این مطلب را می‌پذیرند و همانند «مرحوم آخوند» معتقدند تحقق و ترقب نسبت به زمانی است که در مورد آن صحبت شده است و نسبت به زمانی دیگر ممکن است آنچه در زمان مورد تکلم محقق بوده، آینده باشد یا آنچه در زمان مورد تکلم مترقب بوده، محقق باشد. [دقیقه‌ی 27 فایل 104]

اشکال

کلام «مرحوم آخوند» در مورد زمان نداشتن افعال مورد پذیرش است؛ اما باید به این نکته دقت کرد که ریشه‌ی این کلام عباراتی از نحویین در مورد تفاوت بین اسم و فعل است. این عبارات این مطلب را به ذهن می‌رسانند که زمان در معنای اسم دخیل نیست؛ اما در معنای فعل دخیل است.

اگر مراد نحویین از این عبارات این مطلب باشد، اشکال «مرحوم آخوند» به آن وارد است؛ زیرا زمان در موضوع له افعال امر و نهی وجود ندارد؛ اما اینکه نحویین حقیقتاً زمان را داخل در موضوع له افعال می‌دانند، مورد مناقشه است. از عبارات بسیاری از نحویین این‌گونه برمی‌آید که چنین عباراتی:

به این منظور بیان شده‌اند تا گفته شود که از فعل ماضی هم معنایی مستقل فهمیده می‌شود و هم زمان گذشته و از فعل مضارع نیز هم معنایی مستقل فهمیده می‌شود و هم زمان حال و آینده؛

و به این معنا نبوده‌اند که زمان در موضوع له افعال اخذ شده است.

این مطلب که فعل هم دال بر زمان است و هم دال بر معنایی مستقل در کتب نحوی آمده است؛ اما اینکه زمان جزء موضوع له افعال و مدلول تضمینی آنها باشد، از این عبارات برداشت نمی‌شود. همچنین در کلام ادبا فعل، مقترن به یکی از زمان‌های سه‌گانه دانسته شده است؛ اما نمی‌توان گفت مراد آنها از اقتران، اقتران وضعی باشد، بلکه مراد این است که از فعل معنایی

مستقل فهمیده می‌شود و همراه با آن معنا، زمانی نیز درک می‌شود. به تعبیر دیگر قید «اقتران» قید احترازی و برای خارج کردن اسم از تعریف نبوده، بلکه قیدی توضیحی بوده است.

(و) مبادی

گفته شد که در اصول از هیئت مشتق بحث می‌شود و بحث از ماده‌ی مشتقات به دلیل استنباطی نبودن، بحثی اصولی نیست، بلکه بحثی لغوی است.

«مرحوم آخوند» معتقد است اختلاف مشتقات در مبادی مربوط به ماده‌ی مشتقات است نه به هیئت آنها و به همین دلیل مرتبط با علم اصول نیست.

استقراء نشان می‌دهد مبادی‌ای که در مشتقات وجود دارند 5 قسم هستند و مشتقات از حیث مبدأ به این 5 دسته تقسیم می‌شوند و از جهت با یکدیگر تفاوت دارند؛ به‌طور مثال مبدأ:

در «ضارب» به نحو فعلیت اخذ شده است؛

در «حمال» به نحو حرفه اخذ شده است؛

در «نجار» به نحو صناعت اخذ شده است؛

در «مفتاح» به نحو استعداد اخذ شده است؛

و در «مجتهد» به نحو ملکه اخذ شده است.

اینکه مبدأ در یک مشتق به نحو فعلیت یا... اخذ شده است باید از لغت به دست آورده شود و پس از روشن شدن نحوه‌ی اخذ مبدأ، این بحث در اصول مطرح می‌شود که ظهور مشتق در خصوص متلبس بالفعل است یا در اعم از متلبس بالفعل و مما انقضی عنه المبدأ. به‌طور مثال با رجوع به لغت مشخص می‌شود که مبدأ در «مفتاح» به نحو استعداد اخذ شده است و پس از روشن شدن این مطلب، این بحث در اصول مطرح می‌شود که «مفتاح» تنها ظاهر در شیئی است که بالفعل این استعداد را دارد یا در شیئی که این استعداد از آن زایل شده نیز ظاهر است.

نکته: برخی «حرفه» و «صناعت» را یکی می‌دانند و برخی دیگر قائل به تمایز این دو هستند. تمایزی که بین این دو بیان می‌شود این است که:

در «حرفه» درآمدزایی لزوماً وجود دارد و تعلم لزومی نیست. به‌طور مثال «حمال بودن» لزوماً درآمدزا هست و به تعلم نیز نیاز ندارد؛

اما در «صناعت» تعلم لزوماً وجود دارد و درآمدزایی لزومی نیست. به‌طور مثال ممکن است شخصی «نجاری» را فراگرفته باشد اما مخارج خود را از راه دیگری تأمین کند. در اینجا «نجاری» صناعت شخص هست ولی حرفه‌ی او نیست.

نکته: تفاوت «استعداد» و «ملکه» در این است که:

در «ملکه» پایدار بودن صفت نفسانی لازم است. این صفت به تدریج به دست آمده و به سادگی نیز از بین نمی‌رود. به‌طور مثال با مشاهده‌ی شیوه‌ی استنباط و انجام آن و تکرار آن، در صورت معرفت دقیق به شیوه‌ی کار به تدریج شخص توانایی استنباط را پیدا می‌کند؛

اما در «استعداد» پایدار بودن یا نبودن، حصول تدریجی یا عدم آن و چنین شروطی وجود ندارد.

پس نحوه‌ی اخذ مبادی در مشتق بحثی اصولی نیست؛ اما در عین حال عملاً در استنباط به تعیین نحوه‌ی اخذ مبدأ نیاز پیدا می‌کنیم و برای روشن شدن این مطلب باید به لغت مراجعه کنیم. گاهی با مراجعه به لغت و استفاده از اطراد در استعمال یا با ضمیمه کردن اطراد به تبادر موضوع له مشخص می‌شود و یا با جستجوی در کتب لغت به اطمینان رسیده و موضوع له برای ما مشخص می‌شود؛ اما اگر نتوانیم با رجوع به لغت به نتیجه برسیم، اصل در این است که مبدأ به نحو فعلیت اخذ شده باشد. دلیل این مطلب این است که:

اخذ مبادی در مشتقات به نحو فعلیت کثیر است،

و اخذ مبادی در مشتقات به دیگر انحاء تلبس (در مقایسه با فعلیت) نادر است.

به همین دلیل ابتدا فحص انجام می‌گیرد ولی اگر قرینه‌ای بر اخذ مبدأ به یکی از انحاء تلبس یافت نشد، ظهور در این است که مبدأ به نحو فعلیت اخذ شده باشد مگر قرینه‌ای بر خلاف آن یافت شود.

نکته: در مورد انحاء تلبس این بحث مطرح شده است که این 5 قسم مشترک لفظی هستند و مشتق برای 5 قسم متفاوت از انحاء تلبس وضع شده است یا مشترک معنوی.

همان‌گونه که در بحث وضع گفته شد، آنچه حجت است ظهور است و نه وضع و مطرح کردن بحث وضع نیز به جهت راهی برای دستیابی به ظهور مطرح می‌شود. از آنجایی که گفتیم ظهور در فعلیت است و ظهور در دیگر انحاء تلبس نیاز به قرینه دارد، برای ما تفاوتی نمی‌کند که:

دیگر انحاء تلبس نیز موضوع له مشتق باشند و به جهت انصراف مشتق به فعلیت نیاز به قرینه داشته باشند؛

یا این موارد اصلاً موضوع له نباشند و به جهت مجاز بودن نیاز به قرینه داشته باشند و موضوع له خصوص فعلیت باشد.

ز) منظور از واژه‌ی «حال» در بحث مشتق از جمله بحث‌هایی که در کتب اصولی مطرح شده این است که منظور از واژه‌ی «حال» در «أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه» چیست. کلام «مرحوم نائینی»<sup>1</sup> ایشان سه معنا را برای این واژه ذکر می‌کنند:

حال نطق: همان زمان تکلم و حال بین گذشته و آینده است.  
حال تلبس: زمانی است که ذات به مبدأ متصف شده است. به‌طور مثال زمانی که «ضرب» از «علی» صادر شده است، حال تلبس نام دارد.  
و حال اسناد (نسبت): زمانی است که در جمله آمده است.  
منظور از «فی الحال» در عبارت «مرحوم آخوند» و در دیگر عبارات قطعاً به معنای حال نطق نیست؛ زیرا با اینکه حال نطق، زمان تکلم است، مشتق در «علی ضارب امس» یا «علی ضارب غدا» طبق کلام تمامی علما حقیقت است و کسی قائل نشده است که مشتق صرفاً در حال نطق حقیقت است.  
«مرحوم نائینی» پس از توضیح این مطالب می‌فرماید: منظور «مرحوم آخوند» از واژه‌ی «حال»، «حال تلبس» است که به معنای «زمان تلبس» است. ایشان به «مرحوم آخوند» اشکال کرده و معتقدند این کلام صحیح نیست و منظور از «حال»، «زمان اسناد» است.

اشکال اول  
نمی‌توان گفت منظور «مرحوم آخوند» از «حال»، «زمان تلبس» بوده است؛ زیرا در عبارات «کفایه» مطلبی نیست که در «زمان تلبس» ظهور داشته باشد و «مرحوم نائینی» نیز بیان نکرده‌اند که طبق کدام مطلب، ظاهر در زمان تلبس بودن را به «مرحوم آخوند» نسبت داده‌اند. همچنین در شاگردان «مرحوم نائینی» نیز عبارتی از «مرحوم آخوند» که دال بر این مطلب باشد، نیامده است.

علاوه بر این، عبارت «یؤید ذلک اتفاق أهل العربية علی عدم دلالة الاسم علی الزمان»<sup>2</sup> شاهد بر خلاف مطلب «مرحوم نائینی» است و نشان می‌دهد که «مرحوم آخوند»، «زمان» را داخل در مدلول مشتق نمی‌دانند. در نتیجه نه تنها مراد ایشان از «حال»، «حال نطق» نیست، بلکه مراد ایشان از «حال تلبس» نیز «زمان تلبس» نیست.

اشکال دوم  
گفته شد که مراد «مرحوم آخوند» از «حال»، «زمان تلبس» نیست. معتقدیم که طبق عبارات «کفایه» مراد ایشان «معیت تلبس و اسناد» است و همین مطلب مورد قبول بوده و نمی‌توان گفت مراد از «حال»، «حال اسناد» است؛ یعنی «مرحوم آخوند» می‌فرماید:

اگر تلبس و اسناد معیت داشته باشند، همه مشتق را حقیقی می‌دانند. به‌طور مثال اگر «علی» دیروز شخصی را زده باشد، «ضارب» در «علی ضارب امس» حقیقت است؛ زیرا در این عبارت تلبس در دیروز است و اسناد «ضرب» به «علی» نیز در دیروز است؛

و اگر اسناد پس از تلبس باشد، در حقیقی بودن یا مجازی بودن مشتق اختلاف وجود دارد؛ به‌طور مثال در حقیقت یا مجاز بودن «ضارب» در «علی ضارب لضربه بالامس» که «امس» تنها قید تلبس است و قید اسناد نیست، اختلاف وجود دارد؛

و اگر تلبس پس از اسناد باشد، همه مشتق را مجازی می‌دانند؛ به‌طور مثال «ضارب» در «علی ضارب امس لضربه الان» مجاز است؛ زیرا اسناد مربوط به دیروز است و تلبس مربوط به امروز.

نکته: برداشت برخی همانند «مرحوم امام»، «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی» از عبارت «کفایه» این است که منظور «مرحوم آخوند»، «فعلیت تلبس» است؛ اما با توجه به عبارتی که از «کفایه» ذکر شد، باید گفت مراد «مرحوم آخوند»، «معیت تلبس و اسناد» بوده است و نمی‌توان «فعلیت تلبس» را از متن کفایه برداشت کرد.

ح) اصل در مسئله مشتق  
این مسئله باید در دو مرحله طرح شود. یک مرحله تعیین اصل لفظی است و مرحله‌ی دیگر تعیین اصل عملی است و پس از بحث در مورد این دو مرحله باید در مورد مسائل اصولی و نتایج فقهی نیز به بحث پرداخت؛ یعنی اگر نتوانیم در بحث مشتق یکی از دو طرف حقیقت بودن مشتق در خصوص صحیح یا در اعم را نتیجه‌گیری کنیم، در مرحله‌ی اول باید بررسی کرد مقتضای اصل لفظی چیست و سپس در مرحله‌ی بعد باید به این مطلب پرداخت که مقتضای اصل عملی چیست و اگر هیچ‌یک از اصل لفظی و عملی نیز در این بحث وجود نداشت، باید بررسی کرد اصل عملی در فروع فقهی چیست.

1. اصل لفظی در مسئله‌ی اصولی

کلام «مرحوم آخوند»

در عقلاً سیره‌ای وجود ندارد که در صورت شک در عام یا خاص بودن موضوع له، بنا را بر خاص یا عام بودن بگذارد.

1- اجود التقريرات، جلد 1، صفحه‌ی 57.

2- کفایة الأصول (طبع آل البیت)؛ ص 44.

در مقابل این کلام «مرحوم آخوند» و مشهور، گروهی معتقدند مقتضای اصل لفظی وضع مشتق برای اعم است که دو تقریر برای این مطلب ارائه شده است.  
تقریر اول اشکال  
مشتق:

اگر برای خصوص متلبس بالمبدأ وضع شده باشد، استعمال آن در متلبس حقیقت و در ما انقضی عنه المبدأ مجاز خواهد بود؛

اما اگر برای اعم وضع شده باشد، مشترک معنوی بین متلبس و ما انقضی عنه المبدأ خواهد بود؛  
یعنی این بحث که مشتق برای خصوص متلبس وضع شده است یا برای اعم دایر مدار ترجیح حقیقت و مجاز یا مشترک معنوی است و ترجیح با اشتراک معنوی است؛ زیرا اشتراک معنوی بر حقیقت و مجاز غلبه دارد.

پاسخ

بازگشت اصول لفظی به ظهور است و کسی که مدعی اصل لفظی است باید ظهور را ثابت کند. ظهور نیز با کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر ثابت می‌شود؛ درحالی‌که:

1. کثیر بودن استعمال اشتراک معنوی و غلبه داشتن آن محل بحث است.
2. حتی اگر استعمال اشتراک معنوی بیشتر از استعمال حقیقت و مجاز باشد و غلبه داشته باشد، نادر بودن استعمال حقیقت و مجاز در مقایسه با استعمال مشترک معنوی و در نتیجه پدید آمدن ظهور مورد پذیرش نیست.

تقریر دوم اشکال

غلبه‌ی مجاز قرینه‌ای است که طبق آن باید اصل را بر اشتراک معنوی بگذاریم. توضیح اینکه:  
اگر قرینه بر حقیقت و مجاز یا اشتراک معنوی وجود داشت، طبق قرینه عمل می‌کنیم؛  
اما اگر قرینه بر یکی از این دو طرف وجود نداشته باشد، باید اشتراک معنوی را پذیرفت؛ زیرا در غیر این صورت غلبه‌ی مجاز پدید می‌آید.

در نتیجه در جایی که قرینه وجود نداشته باشد، ظهور در اشتراک معنوی است و به همین دلیل در مشتق نیز در صورت نبود قرینه باید مشترک معنوی را پذیرفت و مشتق را حقیقت در اعم دانست.

نقد اول

اگر مشتق مشترک معنوی نباشد، نمی‌توان گفت لزوماً استعمال آن در ما انقضی مجاز بوده و غلبه مجاز لازم می‌آید، زیرا می‌توان گفت مشتق:

مشترک معنوی نبوده و برای اعم وضع نشده است، بلکه برای خصوص متلبس وضع شده است؛  
اما اگر با قرینه در ما انقضی استعمال شود؛ یعنی در صورتی که زمان تلبس و زمان اسناد یکی باشد، استعمال آن در ما انقضی حقیقی خواهد بود.

نقد دوم

حتی اگر غلبه‌ی مجاز لازم بیاید، اشکالی ایجاد نمی‌شود؛ زیرا غلبه‌ی مجاز منشأ ظهور نیست؛ زیرا منشاهای ظهور مشخص‌اند و غلبه‌ی مجاز جزء هیچ‌یک نیست. به عنوان مثال منشأ ظهور:

یا کثرت استعمال در یک طرف و ندرت در طرف دیگر است که در نقد آن مشخص شد از این راه نمی‌توان اصل لفظی را ثابت کرد؛

یا قرائن عامه مانند احکام عقلیه است که اگر بخواهیم بگوییم غلبه‌ی مجاز قرینه‌ی عامی بر طرف مقابل باشد، باید ترجیح غلبه‌ی مجاز تالی فاسدی عقلی داشته باشد (مانند اینکه در مقدمات حکمت گفته می‌شود اگر اطلاق نباشد، خلاف حکمت خواهد بود)؛ درحالی‌که غلبه‌ی مجاز استحاله‌ی عقلی و محذوری ندارد تا برای جلوگیری از پدید آمدن غلبه‌ی مجاز، اصل را بر اشتراک معنوی بگذاریم؛

و یا...

2. اصل عملی در مسئله‌ی اصولی

کلام «مرحوم آخوند»

اصول عملیه برای رفع تحیر در مقام عمل هستند و مقام عمل مربوط به مسائل فقهی است؛ اما در مسائل اصولی لزوماً اصل عملی جاری نمی‌شود و در مسئله‌ی مشتق نیز چنین اصلی وجود ندارد.

اشکال

اصل عملی در مشتق استصحاب است؛ یعنی چون نمی‌دانیم واضع در وضع خود خصوص متلبس را اراده کرده است یا چنین خصوصیتی را اراده نکرده است. در اینجا استصحاب عدم لحاظ خصوصیت جاری می‌شود و طبق آن باید گفت که مشتق برای اعم وضع شده است.

پاسخ اول

این استصحاب اصل مثبت است. توضیح اینکه بین عدم لحاظ خصوصیت و ظهور هم واسطه‌ی عقلی وجود دارد و هم واسطه‌ی عرفی. واسطه‌ی عقلی این است که از استصحاب عدم لحاظ خصوصیت، لحاظ عموم و وضع برای اعم نتیجه

گرفته می‌شود و واسطه‌ی عرفی این است که از لحاظ عموم و وضع برای اعم لازمه‌ی عرفی آن یعنی ظهور نتیجه گرفته می‌شود و این ظهور است که موضوع حکم شرعی است و توسط آن حکم شرعی استنباط می‌شود. پس آنچه حجت شرعی است ظهور است نه عدم لحاظ خصوصیت و بین این دو واسطه وجود دارد و به همین دلیل استصحاب جاری نمی‌شود.

پاسخ دوم

این استصحاب مبتلا به معارض است. استصحاب عدم لحاظ خصوصیت، استصحاب عدم ازلی است؛ زیرا گفته می‌شود لحاظ خصوصیت امری حادث است، هر حادثی مسبوق به عدم است و در نتیجه عدم لحاظ خصوصیت استصحاب می‌شود. این کلام در مورد عدم لحاظ عمومیت نیز صادق است؛ زیرا لحاظ عمومیت نیز امری حادث است، هر حادثی مسبوق به عدم است و در نتیجه استصحاب عدم لحاظ عمومیت نیز با همین بیان جاری شده و این دو استصحاب با هم تعارض می‌کنند. در صورت پذیرش استصحاب عدم ازلی، این استصحاب در صورتی جاری می‌شود که در یک طرف جاری شود و در صورت جریان آن در هر دو طرف، استصحاب عدم ازلی جاری نمی‌شود.

3. اصل عملی در فروع فقهی

در فروع فقهی بحث اصل لفظی مطرح نمی‌شود و باید به دنبال اصل عملی بود و از آنجایی که اصول عملیه به لحاظ مجاری دایر مدار نفی و اثبات هستند، یکی از اصول عملی در آن جاری می‌شود و نمی‌توان گفت در فروع فقهی اصل عملی وجود ندارد.

قول اول: تفصیل (کلام «مرحوم آخوند»)

در این مورد باید قائل به تفصیل شد. برخی از موارد مجرای برائت است و برخی از موارد مجرای استصحاب. توضیح اینکه محل بحث در جایی است که عنوانی مانند «عالم» بر شخصی صادق بوده و سپس از آن منقضی شده است و باید دید طبق «اکرم العلماء» این شخص وجوب اکرام دارد یا خیر. «مرحوم آخوند» معتقد است:

اگر جعل حکم قبل از انقضای وصف باشد، استصحاب جاری شده و حکم به وجوب اکرام شخص می‌شود؛ یعنی اگر حکم به وجوب اکرام آمده و پس از آن وصف عالم بودن از شخص منقضی شده است، استصحاب وجوب اکرام جاری می‌شود؛

اما اگر انقضای وصف قبل از جعل حکم باشد، استصحاب جاری نمی‌شود و چون شک در اصل تکلیف است، حکم به برائت می‌شود. به‌طور مثال اگر قبل از بلوغ مکلف، علمیت از شخص منقضی شود، وجوب اکرام بر مکلف منجز نمی‌شود و به همین دلیل نمی‌توان آن را استصحاب کرد.

قول دوم: استصحاب

گروه اولی که در مقابل «مرحوم آخوند» قرار دارند، قائل‌اند اصل عملی در مشتق همیشه استصحاب است. توضیح اینکه شخص قبلاً عالم بوده است و اکنون در صدق عنوان عالم بر او شک داریم و در اینجا:

استصحاب حکم جاری نمی‌شود تا فعلیت حکم در آن شرط باشد و در برخی موارد به دلیل عدم فعلیت حکم، حکم به برائت شود؛

بلکه استصحاب موضوع جاری می‌شود و گفته می‌شود شخص قبلاً عالم بوده و اکنون که در صدق این عنوان بر او شک داریم، عالم بودن را استصحاب کرده و وجوب اکرام او را ثابت می‌کنیم.

از آنجایی که استصحاب عرش الاصول بوده و بر برائت مقدم است (به نظر «شیخ انصاری» بر برائت عقلی وارد و بر برائت شرعی حاکم است و به نظر «مرحوم آخوند» وارد بر برائت است)، نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

اشتباه «مرحوم آخوند» همین است که استصحاب را در حکم جاری کرده است و چون حکم باید به فعلیت و تنجز رسیده باشد تا بتوان آن را استصحاب کرد:

در مورد کسانی که حکم وجوب اکرام برای آنها به فعلیت رسیده است حکم به جریان استصحاب نموده است؛ اما در مورد کسانی که حکم برای آنها به فعلیت نرسیده است، به دلیل شک در اصل وجوب، حکم به برائت داده است.

نقد

استصحاب موضوع در این مثال جاری نمی‌شود؛ زیرا:

گاهی شبهه، شبهه‌ی مصداقیه است؛ یعنی عالمی در خارج بوده است و اکنون نمی‌دانیم که عالم وجود دارد یا خیر. در اینجا استصحاب موضوع جاری می‌شود اما مثال مورد بحث از این قسم نیست؛

اما گاهی شبهه، شبهه‌ی مفهومیه است؛ یعنی در خارج، مشکوکی وجود ندارد، بلکه شک در مفهوم است. مثال مورد بحث از این قسم است؛ یعنی هم می‌دانیم که شخص زمانی عالم بوده است و هم می‌دانیم که اکنون این شخص عالم نیست و این صفت از آن منقضی شده است. در این مثال شک در صدق عنوان عالم بر شخص است و به تعبیر دیگر شک در این است که مفهوم عالم عنوانی است که سعه دارد و این شخص را شامل می‌شود یا دارای چنین سعه‌ای نیست. در این موارد استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا استصحاب نه مفهومی را تشکیل می‌دهد و نه مفهومی را از بین می‌برد.

پس:

در صورتی که شبهه مصداقیه باشد، استصحاب جاری می‌شود؛ به‌طور مثال در صورتی می‌توان استصحاب را جاری کرد که شیء (وضو) در خارج موجود باشد و ندانیم که این شیء از بین رفته است (به سبب خواب) یا هنوز باقی است (به سبب چرت زدن)؛

اما در صورتی که شبهه مفهومیه باشد (مانند مثال مورد بحث)، استصحاب جاری نمی‌شود.

مثال دیگر: طبق دلیل، وقت روزه و وقت نماز ظهر و عصر در «نهار» است. حال شک داریم امتداد «نهار» تا غروب است و پس از آن عنوان «لیل» صدق می‌کند یا تا مغرب و عنوان «لیل» پس از آن صدق می‌کند. این شبهه، شبهه‌ی مفهومیه است.

برای حل این شبهه گاهی با مراجعه به لغت مشخص می‌شود که «لیل» از غروب یا مغرب شروع می‌شود که در این صورت به همین مطلب فتوا داده می‌شود؛ اما در صورت دست نیافتن به موضوع له «لیل» و «نهار»، عده‌ای استصحاب را جاری می‌کنند. طبق کلام ایشان قبل از غروب، «نهار» صادق بوده و «لیل» صادق نبوده است و در صدق «نهار» بین غروب و مغرب شک داریم و در اینجا «نهار» یا «عدم لیل» استصحاب می‌شود و در روزه حکم می‌شود که باید تا مغرب صبر کرد.

این مطلب همان جریان استصحاب در شبهه‌ی مفهومیه در موضوع است که مورد پذیرش نیست؛ زیرا در این مثال:

در شیء خارجی شک نداریم و زمان قبل از غروب و از غروب تا مغرب مشخص است،

بلکه در صدق مفهوم «لیل» و «نهار» شک داریم و نمی‌دانیم که صدق این مفاهیم از چه زمانی است و استصحاب نمی‌تواند این شک را برطرف کند.

قول سوم: برائت (کلام «مرحوم خویی» و «مرحوم تبریزی»)

گروه دیگری که در مقابل «مرحوم آخوند» هستند، قائل‌اند اصل عملی در مشتق همیشه برائت است؛ زیرا استصحاب دو گونه است:

یا استصحاب موضوع است: در این صورت استصحاب جاری نیست؛ زیرا شبهه، شبهه‌ی مفهومیه است و «مرحوم آخوند» نیز استصحاب را در موضوع جاری نکردند؛

و یا استصحاب حکم است: در این صورت نیز تفصیل «مرحوم آخوند» پذیرفته نیست و استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا به دلیل تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد، استصحاب در شبهات حکمیه مورد پذیرش نیست.

به همین دلیل در تمامی موارد برائت جاری می‌شود.

قول چهارم: کلام استاد

تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب عدم جعل زائد در صورتی قابل طرح است که استصحاب عدم ازلی پذیرفته شود؛ یعنی در صورت پذیرش استصحاب عدم ازلی، استصحاب عدم جعل زائد که یکی از افراد استصحاب عدم ازلی است جاری شده و با استصحاب بقاء مجعول تعارض می‌کند؛ درحالی‌که استصحاب عدم ازلی پذیرفته نیست؛ زیرا در استصحاب باید وحدت عرفی قضیه‌ی متیقن و مشکوک احراز شود و از آنجایی‌که در استصحاب عدم ازلی بین متیقن و مشکوک وحدت عرفیه وجود ندارد، استصحاب عدم ازلی پذیرفته نیست.

در استصحاب عدم ازلی متیقن سالبه‌ی به انتفاء موضوع بوده است و مشکوک سالبه‌ی به انتفاء محمول است و این دو به لحاظ عرفی موضوع واحدی ندارند. به همین جهت استصحاب عدم ازلی پذیرفته نیست و در نتیجه استصحاب عدم جعل زائد نیز جاری نشده و نمی‌توان گفت به جهت تعارض استصحاب بقاء مجعول با استصحاب جعل زائد، استصحاب در هیچ موردی از شبهات حکمیه جاری نمی‌شود.

با وجود مورد قبول نبودن این کلام معتقدیم:

همان‌گونه که نمی‌توان گفت استصحاب در هیچ موردی از شبهات حکمیه جاری نمی‌شود و کلام «مرحوم خویی» مورد قبول نیست،

نمی‌توان جاری بودن استصحاب در تمامی موارد شبهات حکمیه را نیز پذیرفت و کلام «مرحوم آخوند» نیز مورد قبول نیست.

توضیح اینکه عنوانی که بقاء آن مشکوک است:

الف) گاهی در موضوع حکم اخذ شده و به اصطلاح حیثیت تقییدیه است: در این صورت شک در بقاء عنوان، شک در بقاء موضوع است و با شک در بقاء موضوع نمی‌توان حکم را استصحاب کرد. به‌طور مثال در «اکرم العلماء»، موضوع وجوب اکرام، عالم است و با شک در صدق عنوان عالم، استصحاب وجوب نیز ممکن نخواهد بود.

بنابراین این کلام «مرحوم آخوند» که «اگر جعل حکم قبل از انقضای وصف باشد، استصحاب وجوب جاری می‌شود» در این مثال صحیح نیست؛ زیرا موضوع وجوب، عالم بودن است و چون در بقاء عالم بودن شک داریم، یعنی در بقاء موضوع شک داریم و نمی‌توانیم حکم را استصحاب کنیم.

پس در این مثال هم استصحاب موضوع جاری نیست، زیرا شبهه، شبهه‌ی مفهومیه است و هم استصحاب حکم جاری نیست؛ زیرا بقاء موضوع احراز نشده است. در چنین مواردی تنها برائت جاری می‌شود و جریان استصحاب ممکن نیست.

در چنین مواردی مدعای ما با مدعای «مرحوم خویی» یکی است و هر دو کلام «مرحوم آخوند» را در این موارد نمی‌پذیریم؛ اما دلیل ما جاری نشدن استصحاب موضوعی به دلیل مفهومی بودن شبهه و جاری نشدن شبهات حکمیه به دلیل احراز نشدن بقاء موضوع است.

ب) گاهی در موضوع حکم اخذ نشده و به اصطلاح حیثیت تعلیلیه است. به طور مثال در «الماء اذا تغیر تنجس» عرفاً موضوع، آب است، حکم، نجاست است و تغیر، علت نجاست است. در این موارد اگر شک کنیم که با مقدار خاصی از تغیر عنوان «تغیر» صدق می‌کند یا نه، می‌توان طهارت را هر چند به صورت شبهه‌ی حکمیه استصحاب کرد؛ زیرا «تغیر» در موضوع حکم نیامده است تا اشکال عدم احراز بقاء موضوع پیش بیاید.

ط) اقوال مشتق

قول «مرحوم آخوند»

در ابتدا دو قول در مسئله مشتق وجود داشته است:

1. قول اشاعره و مشهور قدمای شیعه که مشتق را در اعم از متلبس بالفعل و ما انقضی عنه المبدأ حقیقت می‌دانستند.

2. قول معتزله و مشهور متأخرین شیعه که مشتق را در خصوص متلبس بالفعل حقیقت و در ما انقضی عنه المبدأ مجاز می‌دانستند.

پس از این دو قول، تفصیلاتی نیز مطرح شده است؛ به طور مثال:

1. گفته شده اگر مشتق به ضد مبدأ اول متلبس شده باشد (اول قائم بوده و سپس قاعد شده است)، حقیقت در خصوص متلبس بالفعل است؛ اما اگر مشتق به ضد مبدأ اول متلبس نشده باشد، حقیقت در اعم است.

2. گفته شده مشتق در فعل لازم مانند «حسن» حقیقت در اعم است و در فعل متعدی مانند «ضارب» حقیقت در خصوص متلبس بالفعل است.

کلام استاد

1. پیشینه تاریخی بحث

«ببضاوی»<sup>1</sup> کتابی به نام «منهاج الوصول فی علم الاصول» دارد که هم توسط اشاعره و هم توسط معتزله شرح شده است.

از اشاعره «محمد بن حسن بدخشی» شرحی به نام «مناهج العقول فی شرح منهاج الوصول» بر این کتاب نوشته است. در جلد اول این شرح صفحه‌ی 275 این‌گونه آمده است: «مشتق نزد ما (اشاعره) حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ و مجاز در ما انقضی عنه المبدأ است».

در شرح دیگری از این کتاب با عنوان «نهایه السؤل فی شرح منهاج الاصول» که از آثار معتزله است جلد 2، صفحه‌ی 82، گفته شده که مشتق حقیقت در اعم است.

در مورد علمای شیعه نیز علامه حلی (متوفای 726) در کتاب «مبایه الوصول الی علم الاصول» صفحه‌ی 67 معتقد است که مشتق حقیقت در اعم است. فرزند ایشان «فخرالمحققین» نیز این رأی را از پدر خود نقل می‌کند. «محقق کرکی» نیز در کتاب «رسائل» جلد 2 صفحه‌ی 82 می‌گوید مشتق حقیقت در اعم است.

پس از «مرحوم وحید بهبهانی» و تألیف رساله‌ای در مورد مشتق توسط ایشان، قول به حقیقت بودن مشتق در اعم طرفداران زیادی ندارد و اکثریت قریب به اتفاق قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالمبدأ هستند. به طور مثال در «قوانین» «میرزای قمی» یا «تقریرات میرزای شیرازی» گفته شده که مشتق حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ است.

در نتیجه کلام «مرحوم آخوند» نسبت به معتزله و اشاعره صحیح است؛ اما این کلام ایشان که «مشهور قدمای شیعه قائل به حقیقت بودن مشتق در اعم بوده‌اند و مشهور متأخرین قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل هستند» مورد پذیرش نیست؛ زیرا هر چند مشهور متأخرین مشتق را حقیقت در خصوص متلبس می‌دانند؛ اما اینکه مشهور قدما مشتق را حقیقت در اعم می‌دانسته‌اند، احراز نشده است. به طور مثال در عبارات «سید مرتضی» و «شیخ طوسی» چنین مطلبی یافت نمی‌شود و قدیمی‌ترین متنی که به این بحث پرداخته است، کتاب «علامه حلی» است و در نتیجه نمی‌توان گفت «مشهور قدما قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالفعل هستند».

2. نحوه‌ی طرح بحث

در کتب اصولی مانند «مبایه الوصول الی علم الاصول»، «قوانین»<sup>2</sup>، «تقریرات میرزای شیرازی» از کتب شیعه و کتب «نهایه السؤل فی شرح منهاج الاصول» و «مناهج العقول فی شرح منهاج الوصول» از کتب عامه، نزاع مشتق در موضوع له مشتق دانسته شده و پس از طرح بحث، برای رأی به حقیقت بودن مشتق در اعم یا در خصوص متلبس، از به علائم وضع مانند تبادر، صحت حمل و... استفاده شده است؛ اما این رویه و طرح بحث توسط «مرحوم نائینی» تغییر کرده است.

1- متوفای 685 و هم‌پوره‌ی «محقق حلی» متوفای 676.

2- جلد اول، صفحه‌ی 86.

به نظر «مرحوم نائینی» این بحث به شیوه‌ی عقلی حل می‌شود. ایشان قائل به این مطلب هستند که «مشتق عقلا برای خصوص متلبس بالمبدا وضع شده و امکان ندارد که برای اعم وضع شود».<sup>1</sup> این کلام ایشان نیاز به توضیح دارد. ابتدا کلام ایشان را توضیح خواهیم داد و سپس به بررسی آن خواهیم پرداخت. ایشان:

در ابتدای عبارت خود می‌فرمایند: اگر قائل به بساطت (مختار «مرحوم نائینی») باشیم، عقلا باید قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس بالفعل شویم؛ یعنی بین بساطت مشتق و وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدا، ملازمه‌ی عقلیه وجود دارد؛

و در ادامه نیز می‌فرمایند: حتی اگر قائل به ترکیب مشتق باشیم، باز هم باید آن را حقیقت در خصوص متلبس بدانیم؛ اما اینکه مشتق عقلا برای خصوص متلبس وضع شده است، در صورت قول به بساطت مشتق واضح‌تر است.

دلیل ایشان بر این مدعا این است که:

کسی که قائل به بساطت مشتق است، مشتق را «ذات ثبت له المبدا» نمی‌داند؛ در نتیجه به محض اینکه تلبس به مبدا از بین برود، مشتق نیز از بین می‌رود. اگر مشتق مثلاً «ضارب»، ذاتی بود که در زمانی متلبس به «ضرب» بود، با زایل شدن «ضرب»، ذات باقی می‌ماند و می‌توانستیم از این مطلب بحث کنیم که اطلاق «ضارب» بر این ذات حقیقت است یا مجاز؛ اما اگر مشتق را بسیط بدانیم، حقیقت «ضارب» همان «ضرب» است و تفاوت آنها اعتباری است و در این صورت به محض اینکه «ضرب» زایل شود، دیگر ذاتی باقی نمی‌ماند تا از وضع شدن یا وضع نشدن آن برای اعم بحث کرد. به تعبیر دیگر بنا بر قول بساطت مشتق، ذاتی مغایر با مبدا فرض نمی‌شود و به همین دلیل با از بین رفتن مبدا، مشتق نیز از بین می‌رود و از باب سالبه‌ی به انتفاء موضوع، دیگر ذاتی وجود ندارد تا از وضع شدن یا نشدن آن برای اعم بحث شود؛

همچنین اگر کسی قائل به مرکب بودن مشتق باشد، باز هم باید قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس بالفعل شود؛ زیرا کسی مشتق را مشترک لفظی بین متلبس بالمبدا و ما انقضی نمی‌داند، بلکه مشتق یا حقیقت در خصوص متلبس بالمبدا است یا مشترک معنوی بین متلبس و ما انقضی. اشتراک معنوی نیز در صورتی معنا دارد که جامعی بین افراد وجود داشته باشد. به‌طور مثال در مورد مشتق خصوص متلبس بالمبدا یک فرد است و ذاتی که مبدا از آن منقضی شده، فرد دیگر است و باید جامعی وجود داشته باشد که این دو فرد تحت آن قرار بگیرند و مشترک معنوی تصویر شود؛ درحالی‌که چنین جامعی وجود ندارد؛ زیرا مشتقات اصولی اسم هستند و در موضوع له اسماء، زمان اخذ نشده است و در نتیجه تفاوت متلبس و ما انقضی، تفاوت بالفعل بودن و نبودن مبدا است. پس یکی از افراد مشتق وجود فعلیت مبدا برای ذات است و فرد دیگر عدم فعلیت مبدا برای ذات است و بین وجود و عدم جامعی تصویر نمی‌شود.<sup>2</sup> در نتیجه حتی اگر مشتق را مرکب بدانیم، باز هم نمی‌توانیم آن را حقیقت در اعم بدانیم، بلکه باید رأی به حقیقت بودن آن در خصوص متلبس بدهیم.

«مرحوم نائینی» با این بیان به این نتیجه می‌رسند که آنچه در کتب اصولی پیشین آمده و مشتق حقیقت در اعم دانسته شده، تصویر معقولی ندارد؛ زیرا کسی که مشتق را حقیقت در اعم می‌داند:

هم مشتق را مرکب فرض کرده است؛

و هم زمان را داخل در موضوع له مشتق دانسته است و به همین دلیل توانسته بین متلبس بالفعل و ما انقضی جامع فرض کند؛ یعنی:

یک فرد را «موضوع للمتلبس بالمبدا الآن» دانسته است؛

و فرد دیگر را «موضوع للمتلبس فی الجملة سواء كان الآن او فی ما مضی» دانسته است؛

درحالی‌که زمان در موضوع له اسماء اخذ نشده است و در نتیجه وضع مشتق برای اعم تصویر صحیحی ندارد و ناچاریم که عقلا مشتق را حقیقت در خصوص متلبس بدانیم.

نقد کلام «مرحوم نائینی»

الف) نقد دلیل اول

تصویری که «مرحوم نائینی» از بساطت مشتق ارائه می‌کنند، تصویر صحیحی نیست. «مرحوم نائینی» می‌فرمایند: کسانی که قائل به بساطت مشتق هستند این بحث را این‌گونه مطرح کرده‌اند:

اگر کسی مشتق را مرکب بداند، معتقد است مشتق برای «ذات ثبت المبدا» وضع شده است؛ یعنی مشتق ترکیبی از ذات و یک عرض خاص است به‌طور مثال «ضارب» یعنی ذات و مبدا یا عرضی به نام «ضرب»؛

1- «فوائد الاصول»، جلد 1، ص: 120 تا 123 و «اجود التقريرات» جلد 1 صفحه‌ی 74.

2- در صورت قول به بساطت مشتق، علاوه بر سالبه‌ی به انتفاء موضوع بودن، اشکال عدم تصویر جامع نیز وجود دارد و به همین علت قول به حقیقت بودن مشتق در متلبس بنا بر قول به بساطت واضح‌تر است.

و اگر کسی مشتق را بسیط بداند، معتقد است مشتق مرکب از ذات و عرض نیست، بلکه همان عرض (مبدأ) است و تفاوت بین این دو در اعتبار است.

به همین دلیل ایشان می‌فرمایند به دلیل اعتباری بودن تفاوت اعتباری بین ذات و مبدأ در فرض بساطت مشتق، در صورت قول به بساطت باید عقلاً قائل به حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس شویم؛ زیرا با زایل شدن عرض، ذات نیز از بین می‌رود.

گرچه قائل به بساطت مشتق هستیم، اما معتقدیم بساطت به نحوی که مطرح شده صحیح نیست. گرچه عباراتی که در توضیح بساطت مشتق آمده صحیح است، اما مراد از «اعتبار» در این تعریف «فرض» نیست. این‌گونه تصور شده است که تفاوت اعتباری بین مشتق و مبدأ به معنای تفاوت فرضی بین این دو است و با از بین رفتن مبدأ، ذات نیز از بین می‌رود. مراد از اعتبار در این عبارات صرف فرض نیست که با عوض شدن فرض، اعتبار نیز تغییر کند.

شاهد این مطلب این است که طرفداران بساطت مشتق (مانند «مرحوم آخوند») می‌گویند مسئله تفاوت مشتق با مبدأ در اصول، همانند تفاوت بین جنس با ماده و فصل با صورت در فلسفه است که یکی لایشرط و دیگری بشرط لا است. تفاوت بین لا بشرط و بشرط لا در تفاوت جنس با ماده و فصل با صورت، تفاوتی فرضی نیست و با مجرد فرض صورت همان فصل نخواهد شد و بالعکس. به‌طور مثال صورت انسان روح اوست و فصل او ناطق است و ناطق با نفس یکی نیست.

چنین اعتباراتی صرف فرض نیست و بر پایه‌ی تفاوت‌های تکوینی بیان شده است. به‌طور مثال «اعتباری بودن مفهوم وجود» به معنای فرضی بودن آن نیست، بلکه به معنای ما بازاء عینی نداشتن آن است؛ همان‌گونه که تمام معقولات ثانیه‌ی فلسفی مانند حسن، قبح، عدل، ظلم و... همه اعتباری هستند؛ یعنی ما بازاء عینی ندارند نه اینکه فرضی باشند. در نتیجه:

قائلین به بساطت مشتق:

قائل به این نیستند که مشتق با مبدأ یکی است تا گفته شود در صورت از بین رفتن مبدأ، مشتق نیز از بین می‌رود و تفاوت این دو فرضی است،

بلکه بین مبدأ و مشتق قائل به تفاوت هستند؛ اما تفاوتی که ما بازاء عینی ندارد، بلکه مانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی دارای منشأ انتزاع است،

و دلیل اول «مرحوم نائینی» قابل پذیرش نیست.

(ب) نقد دلیل دوم

برای تصویر جامع بین متلبس و ما انقضی ضرورتی ندارد که زمان در موضوع له اخذ شود، بلکه همین که نسبت در موضوع له باشد کافی است.

«مرحوم آخوند» در تفاوت فعل ماضی و فعل مضارع گفتند: زمان داخل در موضوع له افعال نیست، اما نسبت داخل در موضوع له افعال هست؛ یعنی:

متبادر از فعل ماضی نسبت تحقیق است که لازمه‌ی عقلی تحقق در صورتی که فاعل مجرد تام نباشد، در گذشته بودن است؛

و متبادر از فعل مضارع نسبت ترقیه است که لازمه‌ی عقلی ترقب در صورتی که فاعل مجرد تام نباشد، در حال یا آینده بودن است.

همین نسبت در موضوع له مشتق نیز اخذ شده است؛ یعنی در «ضارب» نسبت صدوریه اخذ شده است (همچنین در «مضروب» نسبت وقوعیه اخذ شده است) که این نسبت:

می‌تواند تحقیق باشد که در صورت زمانی بودن فاعل، متلازم با زمان حال (متلبس بالمبدأ) است؛

و می‌تواند اعم از تحقیق و ترقیه (مطلق نسبت) باشد که در صورت زمانی بودن فاعل متلازم با اعم از متلبس بالمبدأ و ما انقضی است.

در نتیجه گرچه زمان در موضوع له اسماء اخذ نشده است، اما معتقدیم نسبت در موضوع له آنها اخذ شده و همین نسبت جامع بین متلبس بالمبدأ و ما انقضی خواهد بود.

در نتیجه دلیل دوم ایشان نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا:

دو فرد مشتق، وجود و عدم نیستند که تصویر جامع بین آنها ممکن نباشد،

بلکه در موضوع له آنها نسبت اخذ شده و به همین دلیل تصویر جامع بین این دو ممکن است.

(ی) ادله

1. ادله حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس بالمبدأ

الف) تبادر

با شنیدن لفظ مشتق در صورتی که قرینه‌ای در کلام وجود نداشته باشد، خصوص متلبس بالمبدأ به ذهن متبادر می‌شود. به‌طور مثال با شنیدن «ضارب» این معنا به ذهن متبادر می‌شود که شخص هم‌اکنون عمل زدن را انجام می‌دهد و استعمال «ضارب» در مورد شخصی که دیروز عمل ضرب را انجام داده است، گرچه استعمال غلط نیست، اما نیاز به قرینه دارد.

ب) صحت سلب مشتق از ما انقضی عنه المبدأ

اگر علی قبلاً ضارب بوده و اکنون مشغول عمل ضرب نیست، می‌توان گفت «علی لیس بضارب». این استعمال، استعمال حقیقی است و سلب «ضارب» از «علی» صحیح است. صحت سلب از ما انقضی عنه المبدأ نیز علامت مجاز بودن «ضارب» در آن است.

(ج) اوصاف متضاد

برخی این دلیل را دلیلی مستقل قلمداد کرده و عده‌ای دیگر آن را مؤیدی بر دلیل قبلی می‌دانند. اوصاف متضادی مانند «قائم» و «قاعد» را در نظر بگیرید. اگر مشتق برای اعم از متلبس و ما انقضی وضع شده باشد، به شخصی که قبلاً نشسته بوده و اکنون ایستاده است هم حقیقتاً می‌توان گفت «قاعد» و هم حقیقتاً می‌توان گفت «قائم»؛ درحالی‌که اطلاق حقیقی هر دو وصف بر چنین شخصی صحیح نیست؛ زیرا این دو وصف متضاد هستند و دو متضاد در یک جا جمع نمی‌شوند.

این تقابل اوصاف متضاد دلیلی است بر اینکه مشتق حقیقت در خصوص متلبس بالمبدأ است. (د) اطراد

با استدلال به اطراد نیز می‌توان وضع مشتق برای خصوص متلبس را ثابت کرد. البته همان‌گونه که گفته شد اطراد به معنای صرف کثرت استعمال دلیل بر وضع نیست؛ زیرا زیاد بودن استعمال در یک مقام خاص، مختص حقیقت نیست و مجاز نیز می‌تواند در مقامی خاص دارای کثرت استعمال باشد. به‌طور مثال در مقام مبالغه «اسد» در «رجل شجاع» کثرت استعمال دارد ولی در غیر این مقام به شخص «اسد» گفته نمی‌شود و اطرادی که وضع را ثابت می‌کند به این صورت است که یک لفظ در معنایی خاص در مقامات متعدد کثرت استعمال دارد. در بحث مشتق نیز:

استعمال مشتق در متلبس اطراد دارد؛ یعنی مشتق در مقامات مختلف در متلبس بالمبدأ استعمال می‌شود؛ اما استعمال مشتق در ما انقضی اطراد ندارد؛ به‌طور مثال در بعضی از مقامات مانند مقام احترام به شخصی که قبلاً در جنگ بوده است، «رزمنده‌ی میدان جنگ» اطلاق می‌شود؛ یا در مقام تحقیر به شخصی که قبلاً سارق بوده، «دزد» اطلاق می‌شود؛ اما این استعمالات در تمامی مقامات نیست.

نقد دلائل توسط «میرزا حبیب الله رشتی»<sup>1</sup>

نقد دلیل اول<sup>2</sup>

تبادری علامت وضع است که حاقی باشد، نه اطلاق. تبادر اطلاقی انصراف است که انصراف علامت وضع نیست. به‌طور مثال با شنیدن لفظ «حیوان»، ذهن به «ما عدا الانسان» منصرف می‌شود؛ درحالی‌که موضوع له لفظ «حیوان» این معنا نیست، بلکه معنایی کلی است که استعمال این لفظ در بعضی از افراد بیشتر و در برخی دیگر کمتر است و ذهن به افرادی منصرف می‌شود که استعمال در آنها بیشتر است.

تبادری که در استدلال آمده نیز اطلاق است؛ یعنی موضوع له مشتق اعم در متلبس و ما انقضی است ولی چون استعمال مشتق در متلبس بیشتر است، با شنیدن مشتق، ذهن به متلبس انصراف پیدا می‌کند که این مطلب وضع مشتق برای خصوص متلبس را ثابت نمی‌کند.

پاسخ «مرحوم آخوند»

باید بررسی کرد که تبادر حاقی و اطلاق چگونه از هم تشخیص داده می‌شوند. چرا انسباق «ما عدا الانسان» از «حیوان» را تبادر اطلاقی و انصراف می‌دانیم اما انسباق «مایعی مخصوص» از «آب» را تبادر حاقی دانسته و معنا را موضوع له لفظ می‌دانیم؟ در پاسخ باید گفت:

اگر افرادی از معنای کلی وجود داشته باشند که استعمال لفظ در برخی از افراد آن زیاد باشد و استعمال آن در طرف مقابل ندرت داشته باشد، یعنی اگر علت انسباق کثرت استعمال در منسب الیه و ندرت استعمال در غیر آن باشد، انسباق معنا انصراف یا تبادر اطلاق نام می‌گیرد؛

اما اگر چنین خصوصیتی وجود نداشته، انسباق، تبادر حاقی نام می‌گیرد.

اگر نقد وارد بر تبادر صحیح بود و تبادر خصوص متلبس، انصراف باشد، باید استعمال مشتق در خصوص متلبس کثرت داشته باشد و در ما انقضی عنه ندرت داشته باشد؛ درحالی‌که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ کثیر است. در نتیجه انسباق متلبس انصراف نیست و تبادر، تبادر حاقی است.

به عبارت دیگر انسباق امری حادث و ممکن است و هر حادث یا ممکنی (طبق اختلاف متکلمین و فلاسفه) به علت نیاز دارد. علت انسباق:

یا وضع است که تبادر حاقی را شکل می‌دهد؛

یا کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر است که تبادر اطلاق و انصراف را شکل می‌دهد و انسباق چنین علتی ندارد؛

1- این مطالب در «کفایه» به نقل از «میرزا حبیب الله رشتی» آمده اما از آنجایی که این مطالب در «بدایع الافکار» با توضیح بیشتری آمده است، برای مطالعه علاوه بر «کفایه» به این کتاب نیز مراجعه شود.

2- ترتیب اشکالات بر ادله با ترتیب «کفایه» متفاوت است.

یا قرینه است که از بحث کنونی خارج است.

«مرحوم آخوند» در ادامه می‌گویند: در اینجا ممکن است اشکالی پدید بیاید و آن اینکه: اگر گفته شود مشتق برای خصوص متلبس وضع شده، استعمال آن در ما انقضی مجاز است و چون این استعمال را کثیر دانستیم، کثرت مجازات یا اکثریت مجازات نسبت به حقیقت لازم می‌آید.

«میرزای شیرازی» قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس است و در تقریرات ایشان عبارتی است که جواب این اشکال از آن به دست می‌آید و گویا جوابی که «مرحوم آخوند» در پاسخ به این اشکال مطرح می‌کنند همان مطلبی است که در تقریرات «میرزای شیرازی» آمده است.

«میرزای شیرازی» در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: کثیر یا اکثر بودن مجاز اشکالی ندارد و خود ادبا نیز معتقدند مجاز بیش از حقیقت است. «مرحوم آخوند» این کلام را بدون نام بردن «میرزای شیرازی» نقل کرده و معتقدند این جواب صحیح نیست. به نظر ایشان این کلام ادبا که «مجاز بیش از حقیقت است»:

در مورد مجموع مجازات است؛ یعنی مجموع معانی مجازی نسبت به معنای حقیقی بیشتر است؛ به عبارت دیگر یک لفظ دارای یک معنای حقیقی و چندین معنای مجازی است و مجموع مجازی بیش از معنای حقیقی است؛ و در مورد یک معنای مجازی و معنای حقیقی نیست. در اینجا یک مجاز است که نمی‌تواند بیش از معنای حقیقی باشد تا گفته شود بیشتر بودن استعمال مشتق در ما انقضی اشکالی ندارد.

ایشان پس از رد این جواب مطلب دیگری را در پاسخ بیان می‌کنند. به نظر ایشان گرچه استعمال مشتق در ما انقضی بیشتر است؛ اما این بیشتر بودن به صورت مجازی نیست. استعمال در ما انقضی به این دلیل مجازی نیست که زمان اسناد نیز ماضی است. توضیح اینکه گرچه صحبت در مورد زمان گذشته بیشتر از صحبت در مورد زمان حال است (استعمال در ما انقضی بیش از استعمال در متلبس است)؛ اما هنگام صحبت کردن در مورد گذشته، افعال نیز به صورت ماضی استعمال شده و گفته می‌شود: «علی کان قائماً» و... در این موارد چون فعل نیز ماضی است، استعمال حقیقی است. در نتیجه:

درست است که استعمال در ما انقضی بیش از استعمال در متلبس است؛

اما این استعمال، غالباً حقیقی است؛ زیرا زمان اسناد هم ماضی است و وقتی هم زمان اسناد و هم زمان تلبس ماضی باشد، استعمال، حقیقی است.

به‌طور خلاصه «مرحوم آخوند»:

برای اینکه اشکال انصراف را حل کند، ندرت استعمال در ما انقضی را نپذیرفت و استعمال در ما انقضی را کثیر یا اکثر دانستند؛

و برای اینکه اشکال اکثریت مجاز لازم نیاید، استعمالات کثیر یا اکثر در ما انقضی را مجازی ندانستند بلکه به دلیل ماضی بودن اسناد آنها، این استعمالات را حقیقی دانستند.

نقد پاسخ «مرحوم آخوند»

در نقد کلام «مرحوم آخوند» باید به معانی «تلبس» و «حال» در «وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال» دقت شود. همان‌گونه که خود «مرحوم آخوند» نیز تذکر دادند، منظور از «حال» در این عبارت، «حال نطق» نیست، بلکه منظور «معیت تلبس و اسناد» است؛ یعنی:

عده‌ای معتقدند مشتق وضع شده است برای خصوص موردی که تلبس و اسناد در آن معیت دارند و اگر تلبس قبل از اسناد باشد، استعمال مجازی است؛

و عده‌ای دیگری معتقدند مشتق وضع شده است برای اعم از موردی که تلبس و اسناد در آن معیت دارند یا تلبس قبل از اسناد است و استعمال مشتق در هر دو حقیقی است.

بنابراین اگر هم تلبس و هم اسناد در گذشته باشد و این دو معیت داشته باشند، مشتق در متلبس بالمبدأ استعمال شده است نه در ما انقضی و کسی در حقیقی بودن این استعمال اختلافی ندارد. به عبارت دیگر:

اگر تلبس و اسناد در یک زمان باشد، همه استعمال را حقیقی می‌دانند،

و اگر تلبس قبل از اسناد باشد و در زمان اسناد تلبس منقضی شده بود، در حقیقی یا مجازی بودن استعمال اختلاف است؛

«مرحوم آخوند» نیز استعمال در ما انقضی را زیاد دانستند و برای فرار از اشکال کثرت مجازات، فرمودند که چون اسناد نیز در گذشته است و تلبس و اسناد هم‌زمان هستند، استعمال در ما انقضی مجازی نیست؛ درحالی‌که:

این استعمال که کثیر یا اکثر است، جزء موارد اختلافی نیست و همه حقیقی بودن آن را می‌پذیرند؛

و تعداد استعمال مشتق در موارد اختلاف یعنی در جایی که تلبس قبل از اسناد است، نادر است و به همین

علت این اشکال به تبادر وارد می‌شود که چنین تبادری در حقیقت انصراف است و نه تبادر حاقی.

مطلبی که از تقریرات «میرزای شیرازی» نقل شد صحیح است. اشکال «مرحوم آخوند» به این مطلب این بود که اکثریت مجاز نسبت به حقیقت، در مجموع مجازات است؛ درحالی که با بررسی استعمالات مشخص می‌شود که اکثریت مجاز در یک معنای مجازی و یک معنای حقیقی نیز محقق است. به‌طور مثال معنای حقیقی «اسد» عبارت است از «حیوان مفترس» و معنای مجازی آن «رجل شجاع» است و استعمال این واژه در «رجل شجاع» بیش از استعمال آن در «حیوان مفترس» است. در موارد زیادی استعمال مجازی کثیر یا اکثر است و این مطلب اشکالی ایجاد نمی‌کند. به‌طور مثال:

مجاز مشهور مجازی است که کثرت استعمال دارد؛  
همچنین قبل از مرحله‌ی وضع تعینی، استعمال لفظ در معنای مجازی کثیر و یا حتی اکثر است.  
استحاله‌ی اکثریت مجاز نه دلیل عقلی دارد و نه دلیل نقلی. خلاف حکمت واضع بودن نیز گرچه به عنوان دلیلی بر استحاله اکثریت مجاز دانسته شده است؛ اما چنین مطلبی خلاف حکمت واضع نیست، بلکه واضع لفظی را برای معنایی وضع می‌کند و پس از او استعمالات بعدی محقق می‌شوند.  
در نتیجه پاسخ «میرزای شیرازی» به اشکال وارد شده صحیح است و استعمال مجازی در مورد یک معنای مجازی نیز می‌تواند اکثر از معنای حقیقی باشد.

نقد دلیل دوم

در این استدلال ادعا شده است که سلب مشتق از ما انقضی عنه المبدأ صحیح است؛ درحالی که منظور از صحت سلب: اگر صحت سلب مطلق بدون قرینه است، چنین سلبی صحیح نیست؛  
و اگر صحت سلب مقید و با قرینه است، چنین سلبی صحیح است؛ اما علامت مجاز نیست.  
توضیح اینکه صحت سلبی که در این دلیل ادعا شده به این نحو است که «علی دیروز قائم بوده است» و اکنون گفته می‌شود به علی که دیروز قائم بوده و امروز قائم نیست، گفته می‌شود «علی لیس بقائم»؛ یعنی سلب «قائم» از «علی» به صورت مطلق و بدون قرینه نیست، بلکه مقید است و صحت سلب مقید علامت مجاز نیست.  
همان‌گونه که صحت حمل باید بدون قرینه باشد تا علامت حقیقت باشد، صحت سلب نیز باید بدون قرینه باشد تا علامت مجاز باشد. به‌طور مثال «اسب» و «گره» «حیوان» هستند و حمل «حیوان» بر آنها صحیح بوده و اطلاق «حیوان» بر آنها حقیقی است؛ حال اگر «حیوان» مقید به «ناطق» شود، از «اسب» صحت سلب دارد و می‌توان گفت «اسب حیوان ناطق نیست»؛ اما صحت سلب «حیوان مقید به قید ناطق» دلیل بر مجاز بودن استعمال «حیوان» در «اسب» نیست. در نتیجه صحت سلب در صورتی علامت مجاز است که بدون قید باشد؛ به‌طور مثال اگر «اسب حیوان نیست» صحیح باشد، علامت این است که استعمال «حیوان» در «اسب» مجازی است؛ اما صحت سلب «حیوان به قید ناطق» از «اسب» مجازی بودن استعمال «حیوان» در «اسب» را نمی‌رساند.  
پاسخ «مرحوم آخوند»

باید بررسی شود در جمله‌ای که مشتق و قید استفاده شده است، قید متعلق به چیست. در مثال «علی لیس بقائم» چند جزء وجود دارد:

ذات که همان «علی» است؛

مشتق که همان «قائم» است؛

و نسبتی که بین «علی» و «قائم» محقق است.

در این مثال:

اگر قید متعلق به مسلوب یا همان مشتق باشد، صحت سلب مسلوب یا مشتق مقید علامت مجاز نیست؛

اما اگر قید متعلق به مسلوب عنه یا همان ذات (موضوع) یا متعلق به نسبت باشد، علامت مجاز است.

به‌طور مثال:

«اسب حیوان ناطق نیست» به این دلیل علامت مجاز نیست که قید «ناطق» متعلق به مشتق است؛

اما «علی لیس بقائم» علامت مجاز است؛ زیرا در این مثال «قائم» که مشتق است، مطلق و بدون قید آمده و این

قید که «دیروز ایستاده بود» متعلق به ذات است.

\* همچنین اگر قید متعلق به نسبت باشد، باز هم علامت مجاز است و اشکال تنها در صورتی وارد است که قید متعلق به مشتق باشد.

کلام استاد

اشکال «میرزا حبیب الله رشتی» به استدلال وارد نیست و پاسخ «مرحوم آخوند» به ایشان نیز مورد پذیرش است؛ اما باید از جنبه‌ای دیگر نیز به این بحث توجه نمود و آن اینکه منظور از «حمل» در «علامت حقیقت بودن صحت حمل» و «علامت مجاز بودن صحت سلب» چیست؟ حمل ذاتی اولی یا حمل شایع صناعی؟

گفته شد که نمی‌توان صحت حمل را به عنوان علامت حقیقت پذیرفت؛ زیرا صحت حمل:

اگر به حمل شایع باشد، تنها این مطلب را می‌رساند که «موضوع مصداق محمول است» و در مورد اینکه معنای

محمول همان معنای مورد نظر است یا خیر ساکت است. این حمل تنها نشان می‌دهد که نسبت محمول و موضوع

تباين نيست، اما اين مطلب را نشان نمي‌دهد كه نسبت تساوي است، عموم و خصوص من وجه است يا عموم و خصوص مطلق؛

و اگر به حمل ذاتي باشد؛ تنها اتحاد مفهومي را مي‌رساند؛ زيرا شرط صحت اين حمل تنها اتحاد مفهومي است و نيازي به وحدت مفهومي ندارد؛ يعني اگر موضوع و محمول از لحاظ مفهوم اتحاد داشته باشند، حمل اولي محقق مي‌شود. به‌طور مثال «انسان» با «حيوان ناطق» اتحاد مفهومي دارد و تغاير آنها در اجمال و تفصيل است و به همين دليل حمل اولي بين اين دو محقق مي‌شود. همچنين هر يك از «حيوان» و «ناطق» به تنهائي نيز بر «انسان» حمل مي‌شوند؛ زيرا بين آنها اتحاد مفهومي وجود دارد. در حمل اولي:

نيازي به ترادف موضوع و محمول نيست و به همين دليل نمي‌توان گفت «به علت صحت حمل محمول بر موضوع به حمل اولي، معنای موضوع و محمول يکي است و درنتيجه موضوع له موضوع همان موضوع له محمول است»؛

بلکه صرفاً اتحاد مفهومي لازم است و اتحاد مفهومي اعم از اين است كه معنای موضوع و محمول يکي باشد يا محمول بخشي از موضوع باشد كه سبب اتحاد اين دو شود؛ مانند «الانسان حيوان» و «الانسان ناطق».

درنتيجه در حمل اولي:

نمي‌توان گفت معنای محمول همان معنای موضوع است،

بلکه صرفاً مي‌توان به اين نتيجه رسيد كه محمول با موضوع اتحاد مفهومي دارد و نمي‌توان موضوع له را تشخيص داد؛ همان‌گونه كه موضوع له «انسان» هم مي‌تواند «انسان ناطق» باشد، هم مي‌تواند «حيوان» باشد و هم مي‌تواند «ناطق» باشد؛ زيرا هر سه به حمل اولي بر «انسان» حمل مي‌شوند و اگر صحت حمل اولي علامت حقيقت باشد، هر سه معنا موضوع له «انسان» بودند.

البته اگر كسي معيار حمل اولي را وحدت مفهومي بداند و «الانسان حيوان» و «الانسان ناطق» را حمل شايع بداند، بنابر مبناي خود مي‌تواند صحت حمل را علامت حقيقت بداند.

درنتيجه نمي‌توان صحت حمل را به عنوان علامت حقيقت پذيرفت؛ اما علامت مجاز بودن صحت سلب مورد پذيرش است؛ زيرا صحت سلب اگر به حمل شايع باشد، مشخص مي‌شود كه موضوع مبين محمول بوده و از مصاديق محمول نيست؛ پس حمل محمول بر موضوع در صورت نبود تناسب يا استحسان طبع غلط است و در صورت تحقق تناسب يا استحسان طبع، استعمال مجازي است. در مورد ما انقضي عنه المبدأ نيز سلب مشتق از آن صحيح است و به همين دليل مشتق در ما انقضي عنه المبدأ حقيقت نيست.

نکته: قائلين به حقيقت بودن مشتق در خصوص متلبس به صحت سلب استناد کرده‌اند و قائلين به حقيقت بودن مشتق در اعم به صحت حمل تمسک کرده‌اند. با توجه به مطالبی كه بيان شد:

از آنجايي كه صحت حمل را علامت حقيقت نمي‌دانيم، استدلال به صحت حمل براي اثبات وضع مشتق براي اعم صحيح نيست؛

ولي چون صحت سلب را علامت مجاز مي‌دانيم، استدلال به صحت سلب براي اثبات مجاز بودن مشتق در ما انقضي مورد قبول است.

نقد دليل سوم

اين استدلال مصادره به مطلوب است؛ زيرا اين كلام كه «به شخصي كه قبلاً نشسته بوده و اکنون ايستاده است، به صورت حقيقي تنها مي‌توان «قائم» اطلاق كرد»، تکرار مدعاست نه دليل بر مدعا. اين استدلال از طرف كساني ارائه شده كه مشتق را در خصوص متلبس بالمبدأ حقيقت مي‌دانند و به همين دليل تنها اطلاق حقيقي «قائم» را بر چنين شخصي صحيح مي‌دانند؛ درحالي كه طرفداران حقيقت بودن مشتق در اعم، اطلاق حقيقي هر دو وصف «قائم» و «قاعد» را صحيح مي‌دانند.

پاسخ «مرحوم آخوند»

اين كلام مصادره به مطلوب نيست؛ زيرا:

مصادره به مطلوب به اين معناست كه مدعای «الف» به دليل «ب» گفته شود و دليل «ب» بر اساس «الف» گفته شود كه در اینجا در حقيقت مدعا تکرار شده و نوعی دور است؛

اما در استدلال لزوم تضاد مدعا تکرار نشده است؛ بلکه به امري استناد مي‌شود كه مرتکز اذهان اهل محاوره است.

در اين استدلال گفته مي‌شود:

اگر مشتق حقيقت در اعم بود، بايد در ذهن اهل محاوره حقيقتاً هر دو وصف متضاد بر شخص صدق مي‌کرد؛ اما اين لازمه با ارتكاز ذهن سازگار نيست؛ زيرا ارتكاز ذهني اين است كه شخصي كه قبلاً نشسته بوده و هم‌اکنون ايستاده است، تنها مي‌توان وصف «قائم» را به صورت حقيقي بر او اطلاق كرد؛ چه قائل به وضع مشتق براي خصوص متلبس باشيم و چه قائل به وضع مشتق براي اعم.

به عبارت دیگر در این استدلال لازمی دومی در نظر گرفته شده و با مرتکز اذهان سنجیده می‌شود. با مراجعه به ذهن خود به عنوان یکی از افراد عرف این مطلب را می‌یابیم که یکی از این دو وصف حقیقتاً بر شخص صدق نمی‌کند. کلام استاد

پاسخ «مرحوم آخوند» صحیح است؛ اما نمی‌توان دلیل سوم را به عنوان دلیلی مستقل پذیرفت. این دلیل در حقیقت بازگشت دلیل تبادر بازگشت می‌کند.

در این استدلال این‌گونه بیان می‌شود که با رجوع به ذهن، وصفی را که متلبس بالفعل است می‌یابیم نه ضد آن را که منقضی شده است. این انسباق به ذهن و یافتن معنا همان تبادر است، نه دلیلی مستقل.

2. ادله حقیقت بودن مشتق در اعم

الف) تبادر

با شنیدن لفظ مشتق در صورتی که قرینه‌ای در کلام وجود نداشته باشد، اعم از متلبس بالمبدأ و ما انقضی به ذهن متبادر می‌شود. این تبادر، تبادر حاقی است و تبادر خصوص متلبس، تبادر اطلاقی یعنی انصراف است. همان‌گونه که موضوع له «حیوان» که موضوع له آن «کلی حیوان» است اما به «غیر از انسان» انصراف دارد، موضوع له مشتق نیز اعم از متلبس و ما انقضی است اما به خصوص متلبس بالمبدأ انصراف دارد.

نقد

تبادر خصوص متلبس تبادر اطلاقی و انصراف نیست، بلکه تبادر حاقی است؛ زیرا: اگر این تبادر، انصراف باشد، استعمال مشتق در متلبس کثیر و در ما انقضی نادر بود؛ درحالی‌که استعمال مشتق در ما انقضی نادر نیست.

نکته: اشکال کثرت مجاز، جواب «میرزای شیرازی» و... در اینجا نیز تکرار می‌شود.

ب) صحت حمل

حمل مشتق بر ما انقضی صحیح است و این مطلب نشان می‌دهد که مشتق حقیقت در اعم است.

نقد

«مرحوم آخوند» اشکالی صغروی به این استدلال داشته و چنین حملی را صحیح نمی‌دانند. با توجه به مطالبی که در مورد حمل شایع و حمل اولی بیان شد، روشن می‌شود که به این استدلال اشکال کبروی وارد است؛ یعنی حتی اگر حمل مشتق بر ما انقضی صحیح باشد، حقیقت بودن مشتق در اعم ثابت نمی‌شود؛ زیرا صحت حمل علامت حقیقت نیست.

نکته: «میرزا حبیب الله رشتی» مثال‌های برای صحت حمل مشتق بر ما انقضی ذکر می‌کند که در ابتدای امر صحیح به نظر می‌رسد و به همین علت باید توضیحی در مورد آنها ارائه کرد. ایشان می‌فرمایند: «مجروح» مشتق است و به کسی که الآن هیچ‌گونه جراحاتی ندارد و در زمان جنگ جراحاتی به او وارد شده است، «مجروح» اطلاق می‌شود. همچنین «مقتول» مشتق است و به کسی که قبلاً عمل قتل روی او انجام شده است، «مقتول» گفته می‌شود.

تمام مثال‌هایی که ایشان برای صحت حمل مشتق بر ما انقضی ذکر می‌کنند، اسم مفعول هستند. «مرحوم اصفهانی» در «نهایه الدرایه» نکته‌ای را متذکر می‌شوند که «مرحوم تبریزی» نیز آن را پذیرفته‌اند و آن اینکه چنین کلماتی به لحاظ ماده دارای دو معنا هستند:

گاهی از اوقات اسم مفعول مانند «مضروب» استعمال می‌شود و مراد از آن فعل «ضرب» است؛ یعنی «کسی که هم‌اکنون متلبس به وقوع فعل ضرب است»؛

و گاهی از اوقات اسم مفعول مانند «مضروب» استعمال می‌شود و مراد از آن «واجد علامت» است؛ یعنی «کسی که واجد علامت ضرب است» نه «کسی که متلبس هم‌اکنون متلبس به وقوع فعل ضرب است».

این تفاوت، ناشی از تفاوت در ماده است، نه تفاوت در هیئت مشتق؛ یعنی:

اگر «مضروب» در معنای ماده‌ی اول به کار برود، اگر فعل «ضرب» از او منقضی شود، گفته می‌شود «لیس بمضروب»؛

اما اگر «مضروب» در معنای ماده‌ی دوم به کار برود، حتی اگر فعل «ضرب» از او منقضی شود، چون «علائم ضرب» در او دیده می‌شود، حقیقتاً به او «مضروب» اطلاق می‌شود؛ اما در اینجا مبدأ از شخص منقضی نشده است، بلکه شخص هم‌اکنون متلبس به مبدأ است؛ زیرا مبدأ، «وقوع فعل ضرب» نیست، بلکه «وجود علامت ضرب» است.

ج) آیه «لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»<sup>1</sup>

سیر کلی بحث

به لحاظ تاریخی «شیخ صدوق» در «عیون اخبار الرضا» از «امام رضا علیه السلام» نقل کرده است که آن حضرت برای اثبات ولایت «امیرالمؤمنین علیه السلام» و در حقیقت عدم ولایت دیگران به این آیه استدلال فرموده‌اند.<sup>2</sup> روایت

1- سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی 124.

2- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص: 216.

دیگری نیز به همین مضمون از «امام صادق علیه السلام» وارد شده است که «مرحوم کلینی» آن را در «کافی» ذکر کرده‌اند.<sup>1</sup>

«شیخ صدوق» متوفای 381 است و «جصاص» از علمای عامه، هم‌دوره‌ی ایشان است. «جصاص» در کتاب خویش به این کلام «شیخ صدوق» جواب داده است.<sup>2</sup>

پس از این دوره این آیه مورد بحث قرار گرفته است و در این بحث‌ها به مشتق بودن واژه‌ی «ظالم» توجه شده است؛ زیرا این‌گونه تصور شده که استدلالی که «شیخ صدوق» نقل کرده است، در صورتی صحیح است که مشتق برای اعم وضع شده باشد؛ یعنی:

اگر مشتق برای اعم وضع شده باشد، به کسی که در دوره‌ای از زندگی خود ظالم باشد و پس از آن این وصف از او زایل شود، حقیقتاً «ظالم» اطلاق می‌شود و استدلال «امام رضا علیه السلام» به این روایت صحیح است؛ و اگر مشتق برای خصوص وضع شده باشد، اطلاق «ظالم» بر کسی که در دوره‌ای از زندگی خویش ظالم بوده و پس از آن توبه کرده است، حقیقی نیست و در نتیجه کلام «جصاص» درست است.

«سید مرتضی» متوفای 436 نیز در «امالی المرتضی»<sup>3</sup> در تفسیر سوره‌ی فاطر در مورد این آیه صحبت می‌کند. همچنین «مرحوم آخوند»، «مرحوم نائینی» و... در این باره مطالبی دارند که برخی از آنها را در اینجا مطرح خواهیم کرد. کلام «شیخ صدوق»

«امام رضا علیه السلام» در این روایت، با استدلال به این آیه می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ فَأَبْطَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».<sup>4</sup> به اعتراف خود خلفا، ایشان ظالم بوده‌اند؛ زیرا در دوره‌ای از زندگی خود بت‌پرست بوده‌اند و شخصی که هیچ‌گاه بت‌پرست نبوده، «امیرالمؤمنین علیه السلام» بوده است که قبل از رسیدن به سن بلوغ به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایمان آوردند. امامت و ولایت نیز عهد الهی است و طبق آیه، ظالم به عهد الهی نمی‌رسد.

مشابه این کلام در «کافی» از «امام صادق علیه السلام» نیز نقل شده است. ایشان در این روایت می‌فرمایند: «وَقَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَبِيًّا وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ - إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ دُرِّيْتِي فَقَالَ اللَّهُ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ مَنْ عَبْدٌ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا».<sup>5</sup> از آنجایی که خلفا در دوره‌ای از زندگی خود بت‌پرست بوده‌اند، طبق این آیه مقام امامت به آنها نخواهد رسید.

کلام «جصاص»

وی در کتاب خویش به این آیه پرداخته و بدون نام بردن از «شیخ صدوق»، عبارت نامناسبی را در مورد ایشان به کار برده و این‌گونه گفته است: «وَرُبَّمَا اخْتَجَّ بَعْضُ أَغْبِيَاءِ الرُّفْضَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» فِي رَدِّ إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَنَّهُمَا كَانَا ظَالِمِينَ حِينَ كَانَا مُشْرِكِينَ».<sup>6</sup> وی در جواب این استدلال می‌گوید: خلفا در دوره‌ای از زندگی خود بت‌پرست و ظالم بوده‌اند؛ اما در آن دوره به ولایت نرسیده‌اند و زمانی که به ولایت رسیدند، از ظلم خود توبه کرده و دیگر ظالم نبودند. حکم نیز دایر مدار وجود فعلی موضوع است<sup>7</sup> و چون ظلم در این افراد به صورت فعلی نبوده، آیه رسیدن آنها به ولایت را رد نکرده است.

کلام «سید مرتضی»<sup>8</sup>

ایشان معتقدند مشتق در خصوص متلبس بالفعل وضع شده است؛ اما در عین حال استدلال به آیه صحیح است؛ زیرا: اگر قرینه‌ای موجود نبود، به دلیل وضع مشتق برای خصوص متلبس، استعمال آن در اعم صحیح نبود، اما آیه‌ی «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» همانند آیات «وَوَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»<sup>9</sup> و «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»<sup>10</sup> و «بر مستطیع حج واجب است» می‌باشد.

حتی اگر شخص در دوره‌ای از زندگی خود مستطیع باشد و پس از آن از استطاعت خارج شود، حجتی که بر ذمه‌ی او آمده، باقی می‌ماند. همچنین اگر شخصی مرتکب زنا یا سرقت شد، هرچند در زمان اجرای حد بالفعل زانی یا سارق نیست، حد بر او جاری می‌شود.

«ظالم» در آیه‌ی مورد بحث نیز همانند عناوین «زانی»، «سارق» و «مستطیع» است و اگر شخصی در دوره‌ای از زندگی خویش بت‌پرست و ظالم بوده هیچ‌گاه به مقام امامت نمی‌رسد.

1- الکافی (ط - الإسلامية)، ج1، ص: 174.

2- «احکام القرآن»، جلد 1، صفحه‌ی 72 به چاپ ایران و صفحه 87 به چاپ بیروت.

3- أمالی المرتضی، ج2، ص: 365.

4- عیون أخبار الرضا علیه السلام؛ ج1؛ ص 217.

5- الکافی (ط - الإسلامية)، ج1، ص: 174.

6- احکام القرآن - ط العلمیة، جلد 1، صفحه‌ی 87.

7- به‌طور مثال طبق «الخمر حرام» تا زمانی که مایع «خمر» است حرام است و اگر مایعی قبلاً خمر بوده و الآن خمر نباشد، حرام نیست.

8- أمالی المرتضی، ج2، ص: 365.

9- سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی 38.

10- سوره‌ی مبارکه‌ی نور، آیه‌ی 2.

«سید مرتضی» با اینکه مدعی است عنوان «ظالم» مانند باقی عناوین مذکوره است، دلیلی بر این مدعی خویش اقامه نمی‌کند.

کلام «مرحوم آخوند»

ایشان نیز قائل به وضع مشتق برای خصوص است و به همین دلیل به این مطلب می‌پردازند که چگونه با قول به وضع مشتق برای خصوص متلبس، استدلال «امام رضا علیه‌السلام» را صحیح می‌دانند.

ایشان برای توضیح این مطلب ابتدا مقدمه‌ی بسیار مفیدی را ذکر می‌کنند و آن اینکه عنوان مشتق در ادله به سه نحو اخذ می‌شود:

گاهی از اوقات مشتق در ادله می‌آید و صرفاً عنوان مشیر است؛ یعنی نه در حدوث و نه در بقاء حکم نقشی ندارد و صرفاً علامت و نشانه است. همانند اینکه «امام صادق علیه‌السلام» در پاسخ به این پرسش شخص که معارف دین را از چه کسی فرا بگیرم، با اشاره به «زراره» فرمودند: «فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ».<sup>1</sup> گرچه در این روایت عنوان «جالس» آمده است، اما این عنوان نقشی در حکم ندارد؛

گاهی از اوقات مشتق در ادله می‌آید و در حدوث حکم نقش دارد، اما در بقاء حکم نقش ندارد. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: «لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ... الْمَحْدُودِ».<sup>2</sup> در این روایت عنوان «محدود» آمده است. اگر کسی در زمانی در ملا عام حد زده شود، امام جماعت شدن وی کراهت دارد؛ هرچند پس از آن توبه کرده و بنده‌ی صالحی باشد. در نتیجه عنوان «محدود» در حدوث حکم کراهت امام جماعت شدن نقش دارد ولی در بقاء حکم کراهت دخالتی ندارد؛<sup>3</sup>

و گاهی از اوقات مشتق در ادله می‌آید و هم در حدوث و هم در بقاء حکم نقش دارد. به‌طور مثال در روایتی این‌گونه آمده است: «لَا أَقْبَلُ شَهَادَةَ فَاسِقٍ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ».<sup>4</sup> اگر شخصی توبه کرد و عدالت او احراز شد، شهادت او پذیرفته می‌شود؛ یعنی با محقق بودن عنوان «فاسق» حکم رد شهادت می‌آید و این حکم تا زمانی باقی است که عنوان «فاسق» باقی باشد.<sup>5</sup>

«مرحوم آخوند» پس از ذکر این مقدمه می‌فرماید: عنوان «ظالم» در «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»:

اگر از قسم سوم باشد که هم در حدوث و هم در بقاء حکم دخالت دارد، استدلال «امام رضا علیه‌السلام» به این روایت مشروط به وضع مشتق برای اعم است؛

اما اگر از قسم دوم باشد که صرفاً در حدوث حکم دخالت دارد، حتی اگر مشتق برای خصوص متلبس وضع شده باشد، باز هم استدلال «امام رضا علیه‌السلام» به این آیه صحیح است.

در اینجا برای پاسخ به اشکال «جصاص» باید ثابت کرد که عنوان «ظالم» از قسم دوم است؛ زیرا وی مدعی است که این عنوان نه از قسم دوم، بلکه از قسم سوم است و چون مشتق را حقیقت در خصوص متلبس می‌داند، استدلال را نمی‌پذیرد. به لحاظ مقام اثبات به نظر می‌رسد که ظهور اولیه عناوین مشتقات در قسم سوم است و در نتیجه حمل آن بر قسم اول یا دوم نیازمند قرینه است و به همین دلیل «مرحوم آخوند» برای اثبات کلام خویش نیازمند به قرینه هستند. ایشان سعی کرده‌اند از «عظمت جایگاه امامت» به عنوان قرینه‌ی عرفیه‌ی بر مدعی خویش استفاده کنند. طبق کلام ایشان این آیه در صدد بیان عظمت مقام امامت و جایگاه ممتاز آن در بین دیگر مناصب الهی است و اقتضای چنین جایگاهی این است که کسی می‌تواند به آن برسد که هیچ‌گاه متلبس به ظلم نشده باشد؛ یعنی عظمت جایگاه امامت به حدی است که این عهد به شخصی که در گذشته ظالم بوده نیز نمی‌رسد و عنوان ظالم حدوثاً در این حکم نقش دارد.

نکته: می‌توان این کلام «مرحوم آخوند» را استفاده از دلیل اولویت دانست؛ گرچه در متن «کفایه» تبیینی برای آن ارائه نشده است و صرفاً به اشاره به جایگاه امامت اکتفا شده است. «مرحوم نائینی» این تبیین را در مورد جایگاه امامت تبیین می‌کنند که در توضیح کلام ایشان خواهد آمد.

ایشان پس از ذکر این مطلب، این اشکال را مطرح می‌کنند که اگر کسی این قرینه را نپذیرفت، جواب دیگری به او خواهیم داد و آن اینکه اگر قرینه‌ای در کلام نباشد و «امام رضا علیه‌السلام» به همان ظهور عنوان که ظهور در قسم سوم بودن است، استدلال فرموده باشند، این کلام را به لحاظ حال تلبس به ظلم فرموده‌اند؛ یعنی طبق کلام حضرت معنای آیه این خواهد بود: «من كان ظالماً في زمان لا ينال عهدي ابدًا».

کلام «مرحوم نائینی»

1- وسائل الشیعة؛ ج 27؛ ص 143.

2- وسائل الشیعة؛ ج 8؛ ص 325.

3- «حلائل» در آیه‌ی شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» نیز همین‌گونه است؛ یعنی با ازدواج پسر، به همسر او «حلائل ابنانکم» صدق می‌کند و با صدق این عنوان، همسر پسر بر پدر حرام ابدی می‌شود؛ هرچند پسر بعد از منتهی همسر خود را طلاق دهد. عنوان «مادر زن» نیز همین‌گونه است و اگر شخصی از همسر خود جدا شود، مادر او همچنان بر شخص حرام است. همچنین عنوان‌های «زانی» و «سارق» در «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» و «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» نیز همین‌گونه هستند.

4- وسائل الشیعة، ج 27، ص: 374.

5- همچنین «عدلین» در «شاهدین عدلین»، الکافی (ط - الإسلامية)، ج 6، ص: 74، نیز همین‌گونه است.

کلیت کلام ایشان همانند کلام «مرحوم آخوند» است؛ یعنی سه قسم بودن عناوین، ظهور در قسم سوم داشتن، نیازمند به قرینه بودن در صورت حمل بر دیگر اقسام و از قسم دوم بودن «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» را پذیرفته‌اند.

در عین حال ایشان معتقدند جواب اول «مرحوم آخوند» نیاز به تبیین دارد و دو قرینه را به این منظور ذکر می‌کنند.

## 1. عبارت «لَا يَنَالُ»

فعلی که در این عبارت است به صورت مضارع آمده و دال بر استمرار است. اطلاق این فعل حاکی از این است که «عدم نیل» حکمی مستمر و تا ابد است.

## 2. دلیل اولویت

روایاتی با این مضمون شده‌اند که ولد الزنا هر چند انسانی زاهد و عادل باشد، نمی‌تواند امام جماعت باشد. همچنین طبق این روایات شخص محدود شایسته‌ی امام جماعت شدن نیست: «لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ الْمَجْدُومِ وَالْأَبْرَصِ وَالْمَجْنُونِ وَالْمَحْدُودِ وَوَلَدِ الزَّانَا»<sup>1</sup> اگر شخصی که در زمانی حد زده شده شایستگی رسیدن به مقام امام جماعت را که منصب کوچکی است ندارد، به‌طریق اولی شایستگی رسیدن به مقام امامت و ولایت را که منصب بزرگی است و جایگاه حاکمیت بر جامعه‌ی مسلمین است، ندارد.

«مرحوم نائینی» در مورد جواب دوم «مرحوم آخوند» می‌فرماید: این جواب صحیح نیست؛ زیرا چنین ادعایی نیاز به قرینه دارد و قرینه‌ای بر آن ذکر نشده است. باید قرینه‌ای ذکر شود که «الظَّالِمِينَ» در این آیه به معنای «من کان ظالماً» بوده و به لحاظ حال تلبس بودن این عنوان محتاج به قرینه است.

کلام استاد

بررسی قرائن مطرح شده توسط «مرحوم نائینی»

دو قرینه‌ای که ایشان ذکر کرده‌اند، تمام نیست که نقد وارده نسبت به هر یک ذکر می‌شود.

1. نقد به استفاده از «لَا يَنَالُ»: این تعبیر در موارد دیگری نیز آمده است و چنین معنایی از آن برداشت نمی‌شود. به‌طور مثال در «لَا يَنَالُ شِفَاعَتِي مَنْ اسْتَحَفَّ بِصَلَاتِهِ»<sup>2</sup> نیز این عبارت آمده است؛ اما اگر کسی زمانی «مستخف بصلاته» شد و بعد از مدتی این وصف از او زایل شد، نمی‌توان گفت که دیگر به شفاعت نمی‌رسد. همچنین در روایت دیگری این‌گونه آمده است: «ثَلَاثَةٌ لَا يَصَلِّي خَلْفَهُمُ الْمَجْهُولُ وَالْغَالِي وَ إِنْ كَانَ يَقُولُ بِقَوْلِكَ وَالْمُجَاهِرُ بِالْفِسْقِ وَ إِنْ كَانَ مُقْتَصِدًا»<sup>3</sup>. در این روایت نیز عبارت «لَا يَصَلِّي» آمده که همانند «لَا يَنَالُ» فعل مضارع است و اگر به جهت فعل مضارع حکم در این روایت ابدی باشد، باید گفت کسی که در زمانی غالی یا فاسق بوده و پس از آن توبه کرده باشد، یا کسی که زمانی مجهول بوده و پس از آن احوال او روشن شده باشد، نمی‌تواند امام جماعت باشد؛ درحالی‌که چنین مطلبی پذیرفته نیست. اگر در این آیه به جای «لَا يَنَالُ» عبارت «لَنْ يَنَالُ» آمده بود، می‌توانستیم بگوییم همانند «لَنْ تَرَانِي»<sup>4</sup> دلالت بر نفی ابد دارد؛ اما عبارت «لَا يَنَالُ» دلالت بر ابدی بودن حکم ندارد.

2. نقد به دلیل اولویت: اولویتی که در قرینه‌ی دوم آمده نیز پذیرفته نیست؛ زیرا همان‌طور که در روایت از نماز خواندن به امامت محدود نهی شده، از نماز خواندن به امامت فاسق نیز نهی شده است. در اینجا نمی‌توان گفت چون فاسق نمی‌تواند امام جماعت باشد، به طریق اولی کسی که دارای باقی اوصاف ذکر شده در روایات باشد نمی‌تواند امام جماعت باشد. علاوه بر اینکه امامت جماعت شدن شخص محدود، ممنوع نیست، بلکه مکروه است؛ درحالی‌که به دنبال این هستیم که ثابت کنیم شخصی که در زمانی ظالم بوده است، به امامت رسیدن او ممنوع است.

پس امامت جماعت شدن این اشخاص مکروه است و این کراهت در مورد برخی از شرایط مانند محدود بودن است و عناوینی مانند فسق حدوثاً و بقائاً در حکم نقش دارند و پس از زایل شدن این وصف از شخص، امام جماعت شدن او کراهت نیز ندارد؛ درحالی‌که مدعا این است که به امامت رسیدن شخص ظالم ممنوع است، نه مکروه و اولویت قطعیه‌ای بین کراهت امام جماعت شدن شخص محدود و ممنوعیت به امامت رسیدن شخص ظالم وجود ندارد.

بررسی کلام «مرحوم آخوند»

این مدعا که «جایگاه امامت مقتضی این است که شخصی که در زمانی ظالم بوده و پس از آن توبه کرده است شایسته رسیدن به این مقام نباشد»، نیاز به اثبات دارد و در کلام ایشان دلیلی بر این مدعا ذکر نشده است. نظر نهایی

معتقدیم مشتق برای خصوص متلبس بالفعل وضع شده و در عین حال استدلال «امام رضا علیه‌السلام» استدلال صحیحی است. برای اثبات صحت استدلال به این آیه دو دلیل وجود دارد:

دلیل اول: قرینه‌ای لفظی برای روایتی که استدلال «امام رضا علیه‌السلام» در آن مطرح شده وجود دارد. قبل از استدلال «امام رضا علیه‌السلام»، «امام صادق علیه‌السلام» به این روایت استدلال کرده‌اند. قبل از این دو روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز روایتی دارند که «عبدالله بن مسعود» آن را نقل کرده است. در این روایت از شخص خاصی اسم

1- الکافی (ط - الإسلامية)، ج3، ص: 376.

2- الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج6؛ ص 400.

3- من لا یحضره الفقیه، ج1، ص: 379.

4- سوره مبارکه اعراف، آیه 143.

برده نشده اما در آن این‌گونه آمده است: کسی که در زمانی بت‌پرست بوده و بر بت سجده کرده است، نمی‌تواند به مقام امامت برسد. این روایت که «مرحوم آخوند» از آن با تعبیر «تاسیا بالنبی»<sup>1</sup> یاد کرده این‌گونه است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): أَنَا دَعَوْتُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ صِرْتُ دَعْوَةَ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) إِلَى إِبْرَاهِيمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، فَاسْتَحَفَّ إِبْرَاهِيمُ الْفَرْحَ، فَقَالَ: يَا رَبِّ، وَمِنْ دُرَيْتِي أَيْمَةً مِثْلِي فَأَوْحَى اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) إِلَيْهِ: أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ، إِنِّي لَا أُعْطِيكَ عَهْدًا لَا أَفِي لَكَ بِهِ. قَالَ: يَا رَبِّ، مَا الْعَهْدُ الَّذِي لَا تَفِي لِي بِهِ قَالَ: لَا أُعْطِيكَ لِظَالِمٍ مِنْ دُرَيْتِكَ. قَالَ: يَا رَبِّ، وَمَنْ الظَّالِمُ مِنْ وَلَدِي الَّذِي لَا يَبَالُ عَهْدَكَ قَالَ: مَنْ سَجَدَ لِصَنَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلْهُ إِمَامًا أَبَدًا، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا. قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّونَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ. قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): فَأَنْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى وَإِلَى أَخِي عَلَى لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مَنَا لِصَنَمٍ قَطُّ، فَأَتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا»<sup>2</sup>.

عبارت «مَنْ سَجَدَ لِصَنَمٍ مِنْ دُونِي لَا أَجْعَلْهُ إِمَامًا أَبَدًا، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا» قرینه‌ی لفظیه‌ای بر اینکه شخصی که در زمانی بت‌پرست بوده است، شایستگی رسیدن به مقام امامت را ندارد. این روایت تا قبل از عبارت «قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): فَأَنْتَهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَى وَإِلَى أَخِي عَلَى لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مَنَا لِصَنَمٍ قَطُّ، فَأَتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا، وَ عَلِيًّا وَصِيًّا» در منابع عامه نیز آمده است. در روایت «امام صادق علیه‌السلام» نیز این عبارت آمده است: «مَنْ عَبَدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا»<sup>3</sup>. طبق این روایت کسی که بتی را بپرستد هیچ‌گاه نمی‌تواند به مقام امامت برسد. پس این روایات قرینه‌ای بر این مدعا هستند که عنوان «ظالم» در استدلال «امام رضا علیه‌السلام» از قسم دوم است؛ یعنی اگر کسی حتی یک بار بر بت سجده کند، هیچ‌گاه به مقام امامت نخواهد رسید.

دلیل دوم: مخاطب «امام رضا علیه‌السلام» و همچنین «امام صادق علیه‌السلام» شخص عامی نبوده است، بلکه این دو روایت در جمع شیعیان مطرح شده و از آیه برای اثبات ولایت «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» و ناحق بودن خلفا کمک گرفته شده است و نظر شیعیان در مورد خلفا این است که این افراد تا آخر ظالم بوده‌اند؛ زیرا خلافت را غصب کرده و خلاف وعده‌ای که داده بودند و خلاف بیعت خود با «امیرالمؤمنین علیه‌السلام» عمل کردند. طبق این روایات این اشخاص متلبس به «ظلم» بوده‌اند و این صفت از آنها زایل نشده است. اشکال «جصاص» به این روایت «شیخ صدوق» از دیدگاه شخص عامی مطرح شده و به قرینه‌ای که در روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد نیز توجه نکرده است. نکته: حقیقت بودن مشتق در خصوص و مسائل مربوط به مشتق در آیه‌ی شریفه بیان شد؛ اما باید دقت شود که با مسائلی که پیرامون این آیه مطرح می‌شود، حکم مشتق تغییر نمی‌کند؛ زیرا عبارات این استدلال حداکثر استعمال مشتق است و مراد از استعمال نیز روشن است و اگر مطلبی مبهم باشد، حقیقی یا مجازی بودن این استعمال است و وقتی مراد معلوم باشد و کیفیت اراده برای ما مبهم باشد، نمی‌توان به اصول لفظیه تمسک کرد و گفت این استعمال حقیقی است. جمع‌بندی

استفاده از تبادر و صحت حمل برای اثبات حقیقت بودن مشتق در اعم مورد خدشه قرار گرفت و علاوه بر اثبات مجاز بودن مشتق در اعم با استفاده از صحت سلب، اطراد، حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس نیز ثابت شد؛ بنابراین مختار در بحث مشتق، وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ است و در نتیجه نیازی به بررسی تفصیلات مطرح شده نیست. به‌طور مثال عده‌ای بین فعل لازم و متعدی قائل به تفصیل شده‌اند (حقیقت در اعم در مورد فعل لازم و حقیقت در خصوص متلبس در مورد فعل متعدی) درحالی‌که ادله‌ای که برای اثبات وضع مشتق برای خصوص متلبس بیان شد هم شامل افعال لازم است و هم افعال متعدی را در برمی‌گیرد.

همچنین گفته شده اگر مشتق در موقعیت مسند الیه باشد، حقیقت در اعم است مانند: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً»<sup>4</sup> و اگر در موقعیت دیگری باشد، حقیقت در خصوص متلبس است. همان‌گونه که «مرحوم آخوند» گفتند، ریشه‌ی این اختلاف‌ها در مشتقات، تفاوت در مبادی و ماده است و بحث در مورد مشتق، بحث از هیئت مشتق است نه بحث از ماده‌ی مشتق (فعلیت، حرفه و... بودن مشتق) و این بحث مربوط به علم لغت است.

ک) بساطت و ترکیب مشتق

1. اقوال

در زمینه‌ی بساطت و ترکیب مشتق 4 قول وجود دارد:

1. گروهی معتقدند مشتق هم در ظرف تبادر به ذهن بسیط است و هم در ظرف تحلیل (بساطت تصویری و تحلیلی مشتق)؛

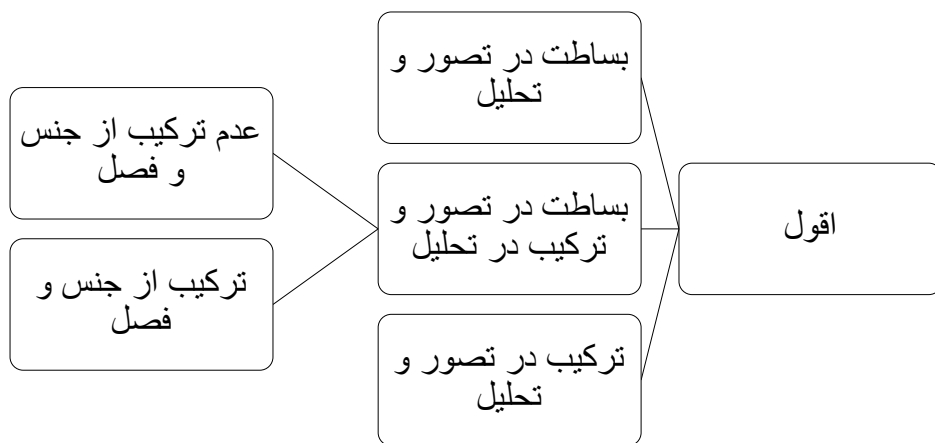
1- كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: 49.

2- الأملی (للطوسی)، النص، ص: 379.

3- الكافي (ط - الإسلامية)، ج 1، ص: 174.

4- سوره‌ی مبارکه‌ی نور، آیه‌ی 2.

- گروهی معتقدند مشتق در ظرف تبادر به ذهن بسیط است، اما در ظرف تحلیل مرکب است (بساطت تصویری و ترکیب تحلیلی مشتق) که قائلین به این تفسیر خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:
2. برخی مانند «مرحوم آخوند» معتقدند ترکیب مشتق در ظرف تحلیل، ترکیب از اجزائی است که جنس و فصل نبوده و مانند شرح الاسم هستند؛
  3. و برخی از فلاسفه معتقدند ترکیب مشتق در ظرف تحلیل، ترکیب از اجزائی است که جنس و فصل هستند.<sup>1</sup>
  4. گروهی معتقدند مشتق هم به لحاظ تصور و هم به لحاظ تحلیل مرکب است.



قول اول: کلام «میر شریف جرجانی»  
 اولین قول کلامی است که از ظاهر عبارت «میر شریف جرجانی»<sup>2</sup> به دست می‌آید. به لحاظ تاریخی وی اولین کسی است که در حاشیه‌ی خود بر «شرح مطالع» نوشته‌ی «قطب الدین رازی» این بحث را مطرح کرده و قائل به بساطت مشتق شده است. در دوره‌ی معاصر نیز «مرحوم نائینی» قائل به بساطت مشتق بوده و همین تفسیر بساطت مشتق را صحیح می‌داند و به آن تصریح می‌کند.  
 قائلین به این قول معتقدند:

معنایی که از مشتق به ذهن متبادر می‌شود، بسیط است؛ به‌طور مثال با شنیدن لفظ «ضاحک»، معنای «خندان» به ذهن متبادر شده و بدوا معنای «کسی که می‌خندد» به ذهن نمی‌آید؛  
 و مشتق در ظرف تحلیل نیز بسیط است؛ یعنی مشتق در ظرف تحلیل، همان مبدأ است.  
 اشکالی که به این کلام وارد می‌شود این است که در صورت یکی بودن مشتق با مبدأ، چرا بین این دو تفکیک قائل شده و یکی را مشتق و دیگری را مبدأ می‌دانیم؟ اگر این دو یکی باشند، باید بتوان هر یک از مبدأ و مشتق را به جای دیگری به کار برد.

در پاسخ به این اشکال گفته شده که تفاوت بین مبدأ و مشتق، اعتباری است؛ یعنی:  
 مشتق لا بشرط عن الحمل است؛  
 ولی مبدأ بشرط لا عن الحمل است.

پس تفاوت بین این دو اعتباری است و اعتبار در اینجا نیز به معنای مجرد فرض است و در واقع این دو یک حقیقت هستند. این حقیقت:

زمانی که به شرط لا فرض می‌شود، مبدأ است؛  
 و زمانی که لا بشرط فرض می‌شود، مشتق است.

نقد

بخش اول این کلام مورد قبول است؛ یعنی با شنیدن واژه‌ی «ضاحک»، معنای «خندان» به ذهن متبادر می‌شود و بدوا معنای «کسی که می‌خندد» (ذات ثبت له الضحک) به ذهن نمی‌آید؛ اما بخش دوم این کلام مورد پذیرش نیست. نمی‌توان گفت که مشتق در ظرف تحلیل نیز بسیط بوده و تفاوت مشتق و مبدأ صرفاً به لحاظ فرض است. اگر تفاوت بین دو شیء به مجرد فرض باشد، می‌توان با فرض این تفاوت را تغییر داد؛ درحالی‌که:

«ضحک» یا مبدأ به هر صورتی فرض شود، تا زمانی که «ضحک» و مبدأ است، نمی‌تواند موضوع یا محمول واقع شود، بلکه حتماً باید تقدیری فرض گرفته شود تا «علی ضحک» به حمل هو هو صحیح باشد؛

1- برای ترکیب در ظرف تصور و بساطت در ظرف تحلیلی قائلی در میان فلاسفه و اصولیین یافت نشد.  
 2- متولد 740 در گرگان و متوفای 816 در گرگان و صاحب «صرف میر»، «نحو میر» و «حاشیه‌ی مطول».

اما مشتق بما هو مشتق به حمل هو هو هم می‌تواند هم موضوع واقع شود و هم محمول، بدون اینکه در کلام تقدیری در نظر گرفته شود.

بالوجدان این مطلب را می‌یابیم که بین دو جمله‌ی «علی ضاحک» و «علی ضحک» تفاوت وجود دارد:

در جمله‌ی «علی ضاحک»، «ضاحک» به حمل هو بر موضوع حمل می‌شود؛

اما در جمله‌ی «علی ضحک»، حمل «ضحک» بر علی به حمل هو هو نیست، بلکه گفته می‌شود این جمله به معنای مبالغه در خندیدن زید است، یا باید «ذو» در این جمله تقدیر گرفته شود و یا «ضحک» به «ضاحک» تأویل برود و به هر حال در این جمله «ضحک» خود «ضحک» نیست.

این مطلب که تفاوت بین «ضحک» و «ضاحک» در تفاوت به بشرط لا و لا بشرط است، اما بشرط لا و لا بشرط مجرد فرض نیستند؛ زیرا اگر این دو مجرد فرض باشند، امکان داشت که با فرض فرض تغییر کنند؛ درحالی‌که تا زمانی که مبدأ، مبدأ است، نمی‌تواند به حمل هو هو موضوع یا محمول باشد؛ درحالی‌که مشتق این‌گونه نیست.

قول دوم: کلام «مرحوم آخوند» (قول مختار)

قائلین به این قول معتقدند:

معنایی که از مشتق به ذهن متبادر می‌شود، بسیط است؛ به‌طور مثال با شنیدن لفظ «ضاحک»، معنای «خندان» به ذهن متبادر شده و بدواً معنای «کسی که می‌خندد» به ذهن نمی‌آید؛

اما مشتق در ذهن تحلیل بسیط نیست؛ یعنی با تحلیل امر بسیط به ترکیب می‌رسیم؛ یعنی متبادر از «ضاحک»، «خندان» است اما با تحلیل آن به معنای «کسی که می‌خندد» و به عبارت دیگر به «ذات ثبت له الضحک» می‌رسیم؛ و این‌گونه نیست که «ضاحک» در ظرف تحلیل با «ضحک» یکی باشد.

درست است که تفاوت بین «ضحک» و «ضاحک» تفاوت به شرط لا و لا بشرط است؛ اما این مطلب:

به این معنا نیست که حقیقت این دو یکی بوده و تفاوت آنها به مجرد فرض است و با فرض فرض قابل تغییر است؛

بلکه به این معنا است که منشأ انتزاع خارجی‌ای وجود دارد که بر اساس آن منشأ انتزاع گفته می‌شود مشتق لا بشرط عن الحمل است و مبدأ بشرط لا عن الحمل است.

به‌طور مثال «انسان»؛ «به شرط نطق است» و «اسب»، «به شرط لا از نطق است» اما تفاوت این دو به فرض فرض نیست و اگر بخواهیم «انسان بما هو انسان» را تصور کنیم، نمی‌توانیم آن را به غیر از «به شرط ناطقیت» تصور کنیم. همچنین اگر بخواهیم «اسب بما هو اسب» را تصور کنیم، نمی‌توانیم آن را به غیر از «به شرط لا از نطق» تصور کنیم. منشأ این اشتباه، خلط بین معانی واژه‌ی «اعتبار» است. نه تنها در این مبحث، بلکه در بسیاری از مباحث دیگر، «مرحوم نائینی» و مدرسه‌ی ایشان واژه‌ی «اعتبار» را به «مجرد فرض» معنا می‌کنند؛ درحالی‌که این واژه در بسیاری از استعمالات به معنای «مابازاء خارجی نداشتن» است نه به معنای «مجرد فرض» بودن. به‌طور مثال در فلسفه گفته می‌شود «معقول ثانی فلسفی اعتباری است»؛ اما این کلام به این معنا نیست که معقول ثانی فلسفی به مجرد فرض فرض عوض می‌شود. به‌طور مثال در جمله‌ی «السقف فوقی»، «فوق» اعتباری است؛ زیرا بر خلاف «من» و «سقف» که معقول اولی بوده و مابازاء دارند، تنها دارای منشأ انتزاع است و مابازاء خارجی ندارد؛ یعنی از مقایسه‌ی بین «من» و «سقف»، مفهوم «فوق» انتزاع می‌شود. پس اعتباری دانستن فوق به جهت مابازاء نداشتن است نه به این جهت که با یکسان بودن حالات و صرف تغییر فرض بتوان گفت «السقف تحتی».

همچنین عدد و ماهیت اموری اعتباری هستند؛ اما این مطلب به معنای فرضی بودن آنها نیست. به‌طور مثال نمی‌توان با حفظ واقعیاتی که در ظرف وجود محقق است، برای ماهیت «اسب»، ماهیت «انسان» اعتبار کرد.<sup>1</sup>

نقد

طبق آنچه در فلسفه بیان می‌شود، اعراض، عارض بر جوهر شده و عین وجود جوهر هستند. مشتق نیز همین‌گونه است؛ یعنی ذات مانند جوهر است و مشتق مانند اعراض است. همان‌گونه که اعراض از شئون جواهر و عین وجود جواهر هستند، مشتق نیز عین ذات است.

پاسخ

اینکه «اعراض از شئون جواهر هستند» مطلبی اختلافی و مورد اتفاق فلاسفه نیست.<sup>2</sup> علاوه بر این، گرچه این مطلب مورد قبول است، اما تأثیری در بحث مشتق و مبدأ ندارد.

برای روشن شدن این کلام که «اعراض از شئون جواهر هستند» به این مثال توجه نمایید: موج دریا حقیقتی خارج از دریا ندارد، بلکه دریا به شکل‌های مختلفی درمی‌آید که یکی از این شکل‌ها و شئون، موج نام دارد. همانند مثال «دریا» و «موج»، «علی می‌خندد» نیز به این معنا نیست که «علی» در خارج حقیقتی است و «خندیدن» حقیقتی مستقل از آن است، بلکه «خندیدن» از شئون «علی» و ظهوری از نفس او است؛ به عبارت دیگر ترکیب جوهر و عرض در خارج

1- برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب «آموزش فلسفه» علامه مصباح، جلد اول، درس پانزدهم رجوع شود.

2- «ملاصدرا» قائل به اتحادی بودن ترکیب این دو است و «ابن‌سینا» و همچنین «ملا هادی سبزواری» قائل به انضمامی بودن ترکیب این دو هستند.

ترکیبی اتحادی است و این دو وجودی مستقل از یکدیگر ندارند و در ظرف تحلیل عقل است که همین حقیقت واحد به دو مفهوم جوهر و عرض تحلیل می‌شود و این دو از یکدیگر تمایز می‌یابند. پس از شئون جواهر بودن اعراض مورد قبول است، اما این مطلب تأثیری در بحث مشتق و مبدأ ندارد؛ زیرا رابطه‌ی بین این دو رابطه‌ی جوهر و عرض نیست. به‌طور مثال «ممکن» مشتق بوده و به معنای «ذات ثبت له الامکان» است؛ درحالی‌که «ذات ثبت له الامکان» عرض نیست؛ زیرا: «ممکن» معقول ثانی است؛

و جوهر و عرض از تقسیمات معقولات اولی و مفاهیم ماهوی هستند. در نتیجه از شئون جواهر بودن اعراض مربوط به معقولات اولی است؛ درحالی‌که مفاهیمی که در مشتق به کار می‌روند همیشه معقول اولی نیستند. به‌طور مثال مفاهیم «ظاهر» و «نجس» از مفاهیم اعتباری بوده و جزء معقولات اولی نیستند. همچنین مفاهیمی مانند «ممکن» و «ممتنع» از معقولات ثانی هستند، نه معقول اولی. در نتیجه نمی‌توان برای توجیه تفسیر اول به این مطلب استناد کرد.

نقد<sup>1</sup>

طبق قول «مرحوم آخوند» که مشتق را در تصور، بسیط و در تحلیل، مرکب از ذات و مبدأ و به معنای «ذات ثبت له المبدأ» می‌داند، باید:

از طرفی باید ذات و مشتق را یک حقیقت بدانیم؛ و از طرف دیگر از آنجایی‌که ذات، ماده و دارای معنای اسمی است و مشتق، هیئت و دارای معنای حرفی است، نمی‌توان گفت ذات و مشتق یک حقیقت هستند.

«مرحوم نائینی» اسم و حرف را دو معنای متغایر می‌داند به همین دلیل نمی‌توانند ذات و مشتق را یک حقیقت بدانند. ایشان معتقدند «مرحوم آخوند» نیز به این دلیل این قول را در مبحث بساطت و ترکیب مشتق پذیرفته است که قائل به تغایر ماهوی معنای اسمی و معنای حرفی نبوده و وضع معنای حرفی را وضع عام و موضوع له عام می‌دانسته است.

پاسخ

گرچه همانند «مرحوم نائینی» معنای اسمی و حرفی را دو معنای مغایر می‌دانیم و کلام «مرحوم آخوند» را که موضوع له اسم و حرف را یکی دانسته و تفاوت آنها را به شرط واضع در ظرف استعمال می‌داند، نمی‌پذیریم، اما مغایر بودن معنای اسم و حرف به معنای اشتباه بودن کلام «مرحوم آخوند» نیست. توضیح اینکه باید بین این دو مطلب تفکیک کرد:

اینکه نزاع در بحث مشتق، نزاع در هیئت بوده و هیئت معنای حرفی است، یک مطلب است؛ و اینکه اگر گفته شود مشتق در مقام تحلیل به معنای «ذات ثبت له المبدأ» است، باید معنای اسمی و حرفی را مغایر بدانیم، مطلب دیگری است.

این حکم که مشتق به معنای «ذات ثبت له المبدأ» است و به‌طور مثال «ضارب» در ظرف تحلیل به معنای «ذات ثبت له الضرب» است:

تنها در مورد هیئت مشتق نبوده و به این معنا نیست که هیئت «ضارب» به معنای «ذات ثبت له الضرب» است تا لازمه‌ی آن این باشد که هیئت که دارای معنای حرفی است، با ذات که دارای معنای اسمی است یکی باشد و طبق مسلک متفاوت دانستن موضوع له اسم و حرف این امر ممکن نباشد، بلکه در مورد کل حقیقت «ضارب» است.

به تعبیر دیگر گرچه نزاع در هیئت مشتق است و هیئت معنایی حرفی است؛ اما اینکه محل نزاع در هیئت است به این معنا نیست که مشتق همان هیئت است.

«مرحوم آخوند» که مشتق را در ظرف تحلیل مرکب می‌داند، در صدد بیان این نکته نیستند که هیئت مشتق که محل نزاع است در ظرف تحلیل مرکب از ذات و مبدأ است تا گفته شود معنای متنازع هیئت و معنای حرفی است و ذات معنای اسمی است و اتحاد بین این دو تنها طبق مسلک «مرحوم آخوند» صحیح است. در نتیجه:

دلیل اتحاد عرض و جوهر که برای اثبات بساطت مشتق در ظرف تحلیل اقامه شده است، و لازمه‌ی متحد بودن معنای حرفی و اسمی که به عنوان نقد بر کلام «مرحوم آخوند» مطرح شده است، صحیح نیست و کلام «مرحوم آخوند» در این زمینه مورد پذیرش است؛ یعنی:

متبادر از مشتق معنایی بسیط است؛

و مشتق در ظرف تحلیل عقل مرکب از ذات و مبدأ است.

قول سوم: تفسیر مطرح شده در فلسفه

«مرحوم تبریزی» می‌فرمایند علاوه بر فلاسفه، برخی از علمای علم اصول نیز این تفسیر را پذیرفته‌اند، اما ایشان قائلین را معرفی نمی‌کنند.

این قول همانند قول قبل مشتق را در مقام تصور بسیط می‌داند و آن را در مقام تحلیل مرکب می‌داند، اما معتقد است مشتق در مقام تحلیل مرکب از دو جزء ذاتی یعنی جنس و فصل است.

نقد

با توجه به مطالبی که در قول دوم گذشت، نقد این قول نیز مشخص می‌شود؛ زیرا مشتقی مانند «ممکن» معقول ثانی فلسفی است و اصلاً جنس و فصل ندارد. جنس و فصل یا ذاتی مربوط به ماهیات است و بحث از مشتق منحصر در مفاهیم دارای ماهیت نیست. به‌طور مثال «ممکن»، «ممتنع»، «معدوم» و... مشتق هستند؛ درحالی‌که اصلاً ماهیت داشتن آنها معنا ندارد. ماهیت حد واقعیت است و ماهیت داشتن تنها در مورد مفاهیم ماهوی و معقولات اولی صادق است.

غیر از معقولات اولی، دیگر مفاهیم، دارای ماهیت و در نتیجه دارای جنس و فصل نیستند و تعاریفی که برای آنها بیان می‌شود نیز شرح الاسم است. به‌طور مثال «ذات» و «ثبت له المبدأ» در تعریف «مشتق» به «ذات ثبت المبدأ» جنس و فصل نیستند؛ زیرا جنس همان ماده و فصل همان صورت است و جنس و فصل در جایی معنا دارد که شیء دارای ماده و صورت داشته باشد و تنها معقولات اولی هستند که دارای ماده و صورت هستند؛ درحالی‌که در بحث مشتق: تنها از معقولات اولی بحث نمی‌شود،

بلکه از معقولات ثانی مانند «ممکن» و اعتباریات محضه مانند «طاهر» نیز بحث می‌شود.

قول چهارم: ترکیب مشتق در مقام تصور و تحلیل

طبق این قول مشتق نه تنها در مقام تحلیل، بلکه در مقام تصور نیز مرکب است.

نقد

این قول ضعیف‌ترین اقوال است؛ زیرا با شنیدن مشتق آنچه به ذهن متبادر می‌شود، معنایی بسیط است. به‌طور مثال با شنیدن «ضاحک»، معنای «خندان» که معنایی بسیط است به ذهن متبادر می‌شود. البته این معنا در مقام تحلیل مرکب است؛ اما مرکبی که شرح الاسم است نه مرکب از جنس و فصل.

ثمره‌ی بحث

«مرحوم نائینی» می‌فرمایند:

اگر لازمه‌ی عقلی قول به بساطت مشتق، وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ است؛

اما اگر کسی مشتق را مرکب بداند، گرچه این تلازم وجود دارد، اما چندان واضح نیست.

نقد

در بحث ادله‌ی مشتق، به‌طور مفصل به نقد این کلام «مرحوم نائینی» پرداخته شد و گفته شد که این کلام در صورتی صحیح است که همانند «مرحوم نائینی» مشتق را هم در ظرف تصور و هم در ظرف تحلیل بسیط بدانیم؛ اما اگر مشتق را در ظرف تحلیل مرکب (به صورت شرح الاسمی) بدانیم، بین قول به بساطت مشتق و وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ لازمه‌ی عقلی وجود ندارد.

2. سیر تاریخی بساطت مفهوم مشتق

«مرحوم آخوند» سیری تاریخی از بحث بساطت مفهوم مشتق ذکر کرده‌اند که به جهت آشنایی با این بحث و تکمیل مواردی که در «کفایه» آمده به این بحث می‌پردازیم.

کلام «قطب‌الدین رازی»

در کتاب «مطالع الانوار»<sup>1</sup> در ذیل تعریف «فکر» این‌گونه آمده است: «الفکر ترتیب امور معلومه لتحصيل امر مجهول». «قطب‌الدین رازی»<sup>2</sup> در شرح «مطالع» به نام «لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار»، اشکالی را به این تعریف ذکر کرده و پاسخی به آن داده است که این اشکال و جواب منشأ بحث بساطت و ترکیب مشتق شده است.

در این کتاب این‌گونه آمده است: در این تعریف از «امور» که جمع «امر» است استفاده شده و لازمه‌ی این تعریف این است که در فکر همیشه باید چند امر وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در فکر گاهی «ترتیب امر واحد» محقق می‌شود. به‌طور مثال در تعریف انسان به «ناطق» (حد ناقص) یا به «ضاحک» (رسم ناقص) چند امر موجود نیست. پاسخ ایشان به این اشکال این است که:

ظاهر کلمه‌ی «ناطق» یک کلمه است؛

اما در واقع «ناطق» به معنای «ذات ثبت له النطق» است؛ یعنی در واقع در اینجا نیز امور متعدده وجود دارند.

این کلام «قطب‌الدین رازی» به «ترکیب مشتق» معروف شده است.

1- نوشته‌ی «سراج‌الدین محمود ارموی».

2- متولد 647 هجری در «ورامین» و متوفای 776 در «شام». شاگرد «علامه حلی» و استاد «شهید اول»، «تفتازانی» و «میر شریف جرجانی». وی فقیه نیز بوده اما در فقه چندان مطرح نیست و شهرت وی به واسطه‌ی منطق و فلسفه است.

«میر شریف جرجانی»<sup>1</sup> در حاشیه‌ی شرح مطالع ترکیب مشتق را نمی‌پذیرد و معتقد است:

«ناطق» به معنای «ذات ثبت له النطق» نیست،

بلکه حقیقت «ناطق» و «نطق» یک چیز بوده و تفاوت آنها به اعتبار است.

این کلام «میر شریف جرجانی» به «بساطت مشتق» معروف شده است.

«میر شریف جرجانی» در استدلال بر مدعای خویش می‌گوید: اینکه گفته می‌شود «ناطق به معنای شیء ثبت النطق است» از دو حال خارج نیست؛ یعنی مراد از «شیء» در این کلام:

یا مفهوم شیء است: در این صورت تعاریفی مانند تعریف «انسان» به «ناطق» یعنی «الانسان ناطق» دچار اشکال خواهند شد؛ زیرا طبق قول ترکیب مشتق، «ناطق» به «شیء ثبت له النطق» تعریف می‌شود و در تعریف «ناطق» از «شیء» استفاده می‌شود؛ درحالی‌که مفهوم «شیء» برای انسان و دیگر موجودات عرض عام است و «ناطق» فصل انسان است و لازمه‌ی تعریف «ناطق» به «شیء»، دخول عرض عام در فصل است که محال است؛ زیرا فصل، ذاتی است و عرض عام، عرضی است؛ و تقوم ذاتی به عرضی ممکن نیست؛

و یا مصداق شیء است: در این صورت تعاریفی مانند تعریف «انسان» به «ضاحک» یعنی «الانسان ضاحک» دچار اشکال خواهند شد؛ زیرا طبق قول ترکیب مشتق، «ضاحک» به «شیء ثبت له الضحک» تعریف می‌شود و چون مصداق «شیء» در این تعریف «انسان» است، «الانسان شیء ثبت له الضحک» به معنای «الانسان انسان ثبت له الضحک» خواهد بود. این قضیه به دو قضیه‌ی «الانسان انسان» و «الانسان ثبت له الضحک» منحل می‌شود؛ یعنی «الانسان» دارای دو محمول «انسان» و «ثبت له الضحک» خواهد شد. از بین این دو قضیه، قضیه‌ی اول یعنی قضیه‌ی «الانسان انسان» قضیه‌ی ضروری است؛ درحالی‌که «الانسان ضاحک» ممکنه خاصه است و هیچ ضرورتی از این قضیه فهمیده نمی‌شود.

درنتیجه نمی‌توان مشتق را مرکب دانست، بلکه مشتق بسیط است. درواقع مشتق همان مبدأ است و تفاوت آن در اعتبار لا بشرط و به شرط لا است.<sup>2</sup>

اشکال «مرحوم صاحب فصول» به بخش اول استدلال «میر شریف جرجانی»

اشکال تقوم ذاتی به عرضی در صورتی درست است که «ناطق» در بحث مشتق، همان «ناطق» در منطق باشد؛ درحالی‌که «ناطق» دارای دو معنای منطقی و لغوی است و آنچه ذاتی است، معنای منطقی «ناطق» است؛ درحالی‌که بحث بساطت و ترکیب مشتق در مورد معنای لغوی «ناطق» است. این معنا عرضی بوده و دخول «شیء» که عرضی است در آن اشکالی ندارد.

پاسخ «مرحوم آخوند» به «مرحوم صاحب فصول»

این «مرحوم صاحب فصول» به «میر شریف جرجانی» وارد نیست؛ زیرا «ناطق» دارای دو معنای لغوی و منطقی نیست، بلکه این واژه با همان معنایی که در لغت دارد (نطق ظاهری و باطنی) به منطق منتقل شده و به عنوان فصل انسان قرار گرفته است.

در عین حال کلام «میر شریف جرجانی» نیز صحیح نیست؛ زیرا «ناطق» فصل حقیقی انسان نیست، بلکه فصل مشهوری است؛ یعنی حقیقتاً ذاتی انسان «ناطق» نیست، بلکه حقیقتی دیگر است که به علت عدم احاطه‌ی ما بر هستی و شناختن آن حقیقت، یکی از لوازم و اعراض انسان که موجب تمایز انسان از دیگر موجودات شناخته شده می‌شود، به عنوان فصل او قرار داده می‌شود.

این مطلب در مورد دیگر فصول نیز صادق است. به‌طور مثال در تعریف حیوان گفته می‌شود: «جسم نامی حساس متحرک بالاراده». در این تعریف دو فصل (حساس و متحرک بالاراده) برای حیوان بیان شده است؛ درحالی‌که فصل حقیقی شیء تنها یک حقیقت است؛ زیرا فصل همان صورت است و طبق گفته‌ی فلاسفه صورت شیء باید یکی باشد. درنتیجه بیان دو فصل برای حیوان به این علت است که این دو فصل حقیقی نیستند، بلکه در حقیقت عرض هستند و هم تعدد آنها اشکالی ندارد. درنتیجه «ناطق» عرض است و استفاده از عرض برای تعریف آن، دخول عرضی عام در عرضی خاص است که بدون اشکال است.

کلام استاد

اشکال «مرحوم آخوند» به «مرحوم صاحب فصول» وارد است؛ یعنی «ناطق» مشترک لفظی نبوده و در لغت و منطق به دو معنای متفاوت به کار نمی‌رود، بلکه این واژه در هر دو بحث به معنای نطق ظاهری و باطنی به کار می‌رود.

این کلام «مرحوم آخوند» که «ناطق فصل حقیقی نیست، بلکه فصل مشهوری بوده و در حقیقت عرض است» نیز صحیح است؛ زیرا:

1- متولد 740 در «گرگان» و متوفای 816 در «شیراز»، نویسنده‌ی صرف و نحو میر و حاشیه بر مطول و استاد «حافظ».

2- «ملاصدرا» در جلد اول «اسفار» مطالبی را در این زمینه آورده است و «ملا هادی سبزواری» در جلد اول حاشیه بر اسفار صفحه‌ی 42 نیز به این مطلب پرداخته است.

انسان روح و جسم است هر دوی روح و جسم از مقوله‌ی جوهر هستند، روح جوهری نفسانی است و بدن جوهری جسمانی است؛

درحالی‌که «نطق» چه ظاهری باشد (سخن گفتن) و چه باطنی باشد (فکر کردن) از مقوله‌ی جوهر نیستند، بلکه نطق ظاهری از مقوله‌ی کیف محسوس است و نطق باطنی از مقوله‌ی کیف نفسانی است؛ و چون «انسان» و «نطق» دو مقوله‌ی متفاوت هستند، «ناطق» نمی‌تواند فصل حقیقی انسان باشد.

فصل حقیقی «انسان» باید از سنخ انسان و از مقوله‌ی جوهر باشد که چون این حقیقت برای ما مجهول است،<sup>1</sup> از بین اعراض «انسان» عرضی را که در بین موجودات شناخته شده مختص به «انسان» است، به عنوان فصل او قرار می‌دهیم تا او را از باقی حیوانات جدا کنیم.

اشکال «مرحوم صاحب فصول» به بخش دوم استدلال «میر شریف جرجانی» اشکال ضروریه شدن قضیه‌ی ممکنه نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر «ضاحک» مرکب و به معنای «شیء ثبت له الضحک» باشد:

محمول آن «شیء» مطلق نیست تا مصداق آن «انسان» باشد و گفته شود قضیه نسبت به محمول اول ضروریه می‌شود،

بلکه محمول آن «شیء» مقید به «ثبت له الضحک» است و از آنجایی‌که این قید، قیدی ضروری نیست و امکانی است و نتیجه نیز تابع اخس مقدمتین است، ثبوت مجموع «شیء ثبت له الضحک» که یک محمول است، برای انسان امکانی خواهد بود نه ضروری.

پاسخ «مرحوم آخوند» به «مرحوم صاحب فصول»

اشکال دوم «مرحوم صاحب فصول» به «میر شریف جرجانی» نیز وارد نیست، زیرا گرچه قید «ثبت له الضحک» قیدی ضروری نیست، اما اشکال انقلاب درست است. توضیح اینکه محمول:

گاهی ذات مقید است و قید از آن خارج است؛

و گاهی مقید بما هو مقید است؛ یعنی قید داخل در آن است.

به عبارت دیگر وقتی برای «شیء» قید «ثبت له الضحک» یا هر قید دیگر آورده می‌شود، از دو حال خارج نیست:

1. گاهی قید خارج از محمول است<sup>2</sup> که در این صورت محمول:

یا ذات مقید یعنی ذات «شیء» است که چون مراد از «شیء» مصداق آن است، معنای «الانسان شیء

ثبت له الضحک»، «الانسان انسان» خواهد بود و قضیه‌ی ممکنه به قضیه‌ی ضروریه مبدل می‌شود؛

یا در حقیقت دو محمول است: 1. «شیء» که همان «انسان» است و 2. «ثبت له الضحک» که در این

صورت قضیه نسبت به محمول اول ضروریه خواهد شد.

2. گاهی قید داخل در محمول است: در این صورت کلام «مرحوم صاحب فصول» صحیح است؛ زیرا مجموع

قید و مقید یک محمول به شمار می‌روند و موضوع نسبت به آن ممکنه است.

کلام استاد

در مورد این کلام ایشان که «قید گاهی داخل در محمول است و گاهی خارج از محمول» باید گفت:

این کلام ایشان از نظر کبروی صحیح است؛ یعنی در حمل:

گاهی محمول ذات مقید بوده و قید خارج است که در این صورت اگر مراد از «شیء» یعنی محمول،

مصادق آن باشد، قضیه‌ی ممکنه به قضیه‌ی ضروریه تبدیل می‌شود؛

و گاهی قید نیز داخل در محمول است و در عین حال قضیه منحل به دو قضیه می‌شود؛

اما این مطلب قسم دیگری نیز دارد که «مرحوم آخوند» به آن اشاره نکرده‌اند.

این سه قسم عبارت‌اند از:

1. قید خارج از محمول بوده و محمول ذات مقید است. در این صورت حکم تنها برای مقید است و چون قوام

قضیه به حکم است، یک محمول و یک قضیه محقق است که در این موارد محمول همان مقید است. علت این

مطلب این است که قوام قضیه به حکم است و زمانی که یک حکم محقق باشد، یک محمول و یک قضیه محقق

می‌شود و اگر دو حکم محقق باشد، دو محمول و دو قضیه محقق می‌شود.

2. قید داخل در محمول است به نحو حکم مستقل؛ یعنی گوینده دو حکم دارد: یک حکم برای مقید و حکمی دیگر

برای قید. در این صورت چون دو حکم محقق است، قضیه منحل به دو قضیه می‌شود.

1- طبق گفته‌ی «سهروردی» در «حکمه الاشراق» تنها خدا یا کسی با خدا در ارتباط باشد به فصل حقیقی علم دارند و باقی تنها به فصل مشهوری علم دارند.

2- باید به این مطلب دقت شود که در این موارد گرچه قید خارج است؛ اما تقید داخل در شیء است. به‌طور مثال وضو خارج از نماز است؛ اما تقید نماز به وضو داخل در نماز است و به همین دلیل اگر وضو باطل شود، نماز نیز باطل می‌شود.

3. قید داخل در محمول است به نحو حکم واحد؛ یعنی گوینده یک حکم بیشتر ندارد. در این صورت نیز به دلیل اینکه تنها یک حکم محقق است، موضوع تنها دارای یک محمول بوده و تنها یک قضیه محقق است و انحلال قضیه اتفاق نمی‌افتد.

با مراجعه به ارتکاز روشن می‌شود که با شنیدن «الانسان ناطق» یا «الانسان ضاحک» یا «الانسان شیء ثبت له النطق او الضحک»، تنها یک حکم به ذهن متبادر شده و این حکم به مجموع «شیء ثبت له الضحک» تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر با شنیدن این قضایا:

این مطلب به ذهن متبادر می‌شود که گوینده به این مطلب حکم کرده است که «انسان ضاحک است» و حتی اگر کسی مشتق را مرکب بداند و «ضاحک» را به معنای «شیء ثبت له الضحک» معنا کند، مجموع «شیء ثبت له الضحک» را در قضیه‌ی «انسان شیء ثبت له الضحک» یک مفهوم می‌داند؛ نه اینکه این قید را دو محمول بداند تا انحلال قضیه اتفاق بیفتد. پس در این قضایا قید داخل در محمول است و در عین حال انحلال اتفاق نمی‌افتد و عقد الحمل منحل به یک قضیه‌ی ضروری و یک قضیه‌ی ممکنه نمی‌شود. در این موارد تنها یک حکم محقق است و به همین دلیل تنها یک قضیه وجود دارد که ممکنه است؛

و این مطلب به ذهن متبادر نمی‌شود که گوینده دو حکم را در مورد «انسان» بیان کرده است: «انسان بودن» و «ثبت له الضحک بودن».<sup>1</sup>

در نتیجه در این قضایا:

قید داخل در محمول است؛

و انحلال به دو قضیه نیز اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا تنها یک حکم محقق است.

در نتیجه کلام «مرحوم صاحب فصول» در مورد ممکنه بودن قضیه صحیح بوده و اشکال «مرحوم آخوند» به ایشان وارد نیست.

«مرحوم آخوند» پس از بیان این مطالب، بحثی استطرادی را مطرح می‌کنند. در فلسفه بین «فارابی» و «ابن‌سینا» اختلافی وجود دارد:

«فارابی» معتقد است که با منحل شدن عقد الوضع یا عقد الحمل (قضیه‌ای که در موضوع یا محمول است)، جهت آن امکان عام شده و قضیه ممکنه عامه می‌شود که معتقدیم این کلام صحیح است؛ و «ابن‌سینا» معتقد است که با منحل شدن عقد الوضع یا عقد الحمل، جهت آن فعلیت شده و قضیه مطلقه عامه می‌شود.

این بحث تأثیری در مطلب ندارد؛ زیرا قضیه چه مطلقه باشد و چه ممکنه عامه، ضروری نیست و این ضروری بودن قضیه است که باعث اختلاف شده است.

همچنین ایشان در بیان تفاوت بین خبر و توصیف می‌گویند:

در صورتی که شنونده از مطلبی خبر نداشته باشد، به مطلبی که به او گفته می‌شود، اخبار اطلاق می‌شود؛ و پس از دانستن مطلب، به مطلبی که به او گفته می‌شود، توصیف اطلاق می‌شود.

کلام «مرحوم نائینی»

همان‌گونه که گفته شد ایشان قائل به بساطت مشتق بوده و تفسیر اول (بساطت تصویری و تحلیلی مشتق) یعنی تفسیر «میر شریف جرجانی» را صحیح می‌دانند.

ایشان کلام «میر شریف جرجانی» را صحیح می‌دانند؛ اما معتقدند تمام کسانی که در این زمینه بحث کرده‌اند دچار یک اشتباه شده‌اند. این عده پس از قبول این مطلب که مفهوم «شیء» عرض عام است، به این بحث پرداخته‌اند که اگر مراد از «شیء» در تعریف «ناطق» به «شیء ثبت له النطق» مفهوم «شیء» باشد، دخول عرضی عام در ذاتی می‌شود (کلام «میر شریف جرجانی») یا خیر (کلام «مرحوم صاحب فصول» و «مرحوم آخوند»); درحالی‌که «شیء» عرض عام نیست، بلکه جنس است. «شیء» مفهومی عام و کلی است که تمام موجودات تحت آن قرار می‌گیرند؛ یعنی «شیء» جنس الاجناس است.

اینکه در فلسفه جوهر، کم، کیف و... به عنوان جنس الاجناس مطرح شده و «شیء» به عنوان جنس الاجناس معرفی نشده نیز اشتباه است. «شیء» مفهوم عامی است که تمام مقولات عشر تحت آن قرار می‌گیرند.

کلام استاد

«شیء» نمی‌تواند جنس باشد؛ زیرا حقیقت جنس و فصل همان ماده و صورت بوده و مربوط به مفاهیم ماهوی هستند. نمی‌توان هر مفهومی را که وسیع‌تر از مفهومی دیگر باشد، جنس آن قرار داد و گفت چون حیوان وسیع‌تر از انسان است، جنس انسان است، چون جسم وسیع‌تر از حیوان است، جنس حیوان است، چون جوهر وسیع‌تر از جسم است، جنس جسم است و چون شیء وسیع‌تر از جوهر و عرض است، جنس جوهر و عرض است.

جنس و فصل مربوط به معقولات اولی و مفاهیم ماهوی است؛ یعنی یک مفهوم باید مفهوم ماهوی باشد و سپس به جوهر، کم و... یا ذاتی و عرضی تقسیم شود و جنس قرار بگیرد. مفاهیمی که ماهوی نیستند دارای جنس و فصل نیستند که در این ساختار تحلیل شوند. ساختار ذاتی و عرضی مربوط به معقولات اولی است و مفهوم «شیء» معقول اولی نیست، بلکه معقول ثانی فلسفی است؛ یعنی مابازاء ندارد، بلکه دارای منشأ انتزاع است و به همین دلیل در ساختار جنس و فصل قرار نمی‌گیرد.<sup>1</sup>

اشکال به «میر شریف جرجانی» «مرحوم صاحب فصول» و «مرحوم آخوند» در کلام ایشان این مطلب آمده بود که اگر «ناطق» ذاتی انسان باشد، لازمی تعریف آن به «شیء» که عرض عام است، تقوم ذاتی به عرضی و به عبارتی دخول عرض عام در ذاتی است. این مطلب صحیح نیست؛ زیرا تقوم مربوط به حد تام است و استفاده از مفهوم الف برای تعریف مفهوم ب، باعث تقوم ب به الف نخواهد بود. به عبارت دیگر در تعریف یک شیء:

اگر حد تام آن ذکر شود، تقوم معرف یا محدود به اجزاء تعریف قرار داده شده است؛ اما زمانی که حد ناقص، رسم تام و یا رسم ناقص آن ذکر شود، تقوم شیء بیان نشده است؛ به خصوص در مورد رسم.

از آنجایی که حد تام همان ماهیت معرف است و تفاوت آن دو به اجمال و تفصیل است، گفته می‌شود تقوم معرف به اجزاء حد تام است. به همین دلیل اجزاء حد تام:

باید جنس و فصل باشند تا تقوم ذاتی به ذاتی محقق شود؛ و نمی‌توانند عرضی باشند.

کسی که مشتق را مرکب می‌داند (مانند «قطب‌الدین رازی») و به‌طور مثال «ناطق» را به «شیء ثبت له النطق» تعریف می‌کند، حد تام ارائه نکرده است تا این اشکال وارد شود که تقوم ذاتی به عرضی اشکال دارد. چنین شخصی مدعی است آنچه از مشتق به ذهن متبادر می‌شود «شیء ثبت له النطق» است و این معنا حد تام نیست که اشکال تقوم ذاتی به عرضی پیش لازم بیاید.

در نتیجه گرچه معتقدیم مشتق در مقام تبادر بسیط و در مقام تحلیل مرکب است؛ اما اگر کسی «ناطق» را «شیء ثبت له النطق» بداند و مراد او از «شیء»، مفهوم شیء باشد، از نظر عقلی استحاله ندارد؛ زیرا:

اولاً «ناطق» فصل حقیقی «انسان» نیست، بلکه فصل مشهوری است؛ ثانیاً گرچه «شیء» عرض عام است؛ اما آنچه به ذهن متبادر می‌شود، حد تام نیست تا تقوم ذاتی به عرضی لازم بیاید.

1- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به «آموزش فلسفه» اثر «آیت الله مصباح یزدی» بحث معقول اولی و معقول ثانی و کتاب «معرفت‌شناسی» آقای «حسین زاده».